UNIVERSITY OF TORONTO
3 1761 00670276 5

Guttmann, Jacob
Der Einfluss der Maimonidischen Philosophie auf das christliche Abendland

B
759
M34G8

PURCHASED FOR THE

University of Toronto Library

FROM THE

Joseph and Gertie Schwartz
Memorial Library Fund

FOR THE SUPPORT OF

Jewish Studies

5525

SCHRIFTEN,
HERAUSGEGEBEN VON DER GESELLSCHAFT ZUR FÖRDERUNG
DER WISSENSCHAFT DES JUDENTUMS

DER EINFLUSS DER MAIMONIDISCHEN PHILOSOPHIE

AUF DAS

CHRISTLICHE ABENDLAND

VON

JACOB GUTTMANN

SONDERABDRUCK AUS **MOSES BEN MAIMON** BAND I

LEIPZIG
BUCHHANDLUNG GUSTAV FOCK, G. M. B. H.
1908

318 TERRACE AVE.
CINCINNATI 20, OHIO

SCHRIFTEN,
HERAUSGEGEBEN VON DER GESELLSCHAFT ZUR FÖRDERUNG
DER WISSENSCHAFT DES JUDENTUMS

DER EINFLUSS DER MAIMONIDISCHEN PHILOSOPHIE

AUF DAS

CHRISTLICHE ABENDLAND

VON

JACOB GUTTMANN

SONDERABDRUCK AUS **MOSES BEN MAIMON** BAND I

LEIPZIG
BUCHHANDLUNG GUSTAV FOCK, G. M. B. H.
1908

Die „Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums“ überlässt den Herren Verfassern die Verantwortung für die in deren Werken vorgetragenen wissenschaftlichen Meinungen.

B
759
H31G8

Donated in Memory of
Michael Wilensky, Ph. D.
by his wife
Mary Wilensky, M. D.

Der Einfluß der maimonidischen Philosophie auf das christliche Abendland.

Von

Jacob Guttmann.

Auch die hervorragendsten Erscheinungen im Geistesleben der Menschheit sind von den Anschauungen und Verhältnissen der Zeit ihrer Entstehung bedingt; aus dem durch die vorangegangene Entwicklung überlieferten Ideenkreis hervorgewachsen, der ihre geschichtliche Voraussetzung bildet, können sie nur im Zusammenhang mit diesem richtig erkannt und nach ihrer vollen Bedeutung gewürdigt werden. Einen bleibenden Wert aber haben doch nur die Leistungen, die bei aller Bedingtheit durch die Strömungen der Zeit über das Ergebnis der bisherigen Entwicklung hinausstreben und neue Gedankenkeime enthalten, die geeignet sind, das Geistesleben der Gesamtheit zu befruchten und nach irgendeiner Richtung hin einer höheren Entwicklungsstufe entgegenzuführen. So wird man auch bei einer geschichtlichen Würdigung der Religionsphilosophie des Maimonides zwar auf die arabisch-aristotelische Philosophie als auf ihre Grundlage zurückgehen müssen, deren wesentlichste Anschauungen sie in sich aufgenommen und mit meisterhafter Klarheit zur Darstellung gebracht hat. Allein als eine bloße, wenn auch noch so ausgezeichnete Wiedergabe der herrschenden Zeitphilosophie würde das philosophische Hauptwerk des Maimonides, der „Führer der Verirrten", niemals eine so tiefgehende und nachhaltige Wirkung ausgeübt

haben, wie sie uns in einem noch immer nicht genügend erforschtem Umfange in der Geschichte der Philosophie entgegentritt. Diese Wirkung würde allen geschichtlichen Analogieen widerstreiten, wenn das Werk des Maimonides nicht neben einer Zusammenfassung der vorangegangenen Leistungen zugleich ein Neues dargeboten hätte, wenn sich in ihm nicht eine Originalität der Anschauungen ausprägte, die es zum Ausgangspunkt einer über das Gegebene hinausstrebenden Entwicklung gemacht und die Aufmerksamkeit der Späteren immer wieder auf es gelenkt hat. Wer mit der Geschichte des Judentums nur einigermaßen vertraut ist, der weiß, welch' unermeßliche Bedeutung der Führer des Maimonides für das Geistesleben innerhalb der Glaubensgemeinschaft des Judentums gewonnen hat. Von den Einen auf das Höchste bewundert, von den Anderen auf das Schärfste bekämpft, ist er gewissermaßen das Ferment geworden, das den Forschungstrieb stets aufs Neue geweckt und die Denkarbeit der hervorragendsten Geister in Bewegung gesetzt hat. An ihm haben Jahrhunderte hindurch die Freunde wie die Gegner philosophischer Forschung sich über ihre Stellung dem Lehrinhalt des Judentums gegenüber orientirt; ob zustimmend oder ablehnend haben sie, insofern sie überhaupt das Bedürfnis hatten, den von ihnen eingenommenen Standpunkt prinzipiell zu rechtfertigen, sich einer Auseinandersetzung mit den Lehren des Maimonides nicht entziehen können. Und wie der Führer des Maimonides auch in die dumpfen, von allen geistigen Strömungen der Außenwelt abgeschlossenen Judengassen des späteren Mittelalters seine Lichtstrahlen hineingeworfen und in ihnen den Sinn für wissenschaftliche Erkenntnis niemals ganz hat erlöschen lassen, so ist er für alle nach innerer Befreiung und nach einer selbständigen Weltauffassung ringenden Geister der große Erwecker gewesen, an dem sich der philosophische Trieb in ihnen entzündet hat; er war es, der Männern, wie Spinoza, Mendelssohn und Salomon Maimon die erste Anregung zu ihrem wissenschaftlichen Denken gegeben und damit auf ihre ganze Entwicklung, wenn diese auch später eine andere Richtung einschlug, einen bestimmenden Einfluß ausgeübt hat. Diese Wirkung aber hat Maimonides nicht als Meta-

physiker, sondern als Religionsphilosoph, nicht als Vertreter der arabisch-aristotelischen Philosophie, sondern vielmehr umgekehrt durch deren Umbildung und Annäherung an den Lehrinhalt des Judentums ausgeübt; sie beruht auf der tiefsinnigen und originellen Erfassung der religiösen Probleme, durch die das Werk des Maimonides trotz der Wandlung in den allgemein philosophischen Anschauungen seinen Wert und seine Bedeutung auch für uns noch nicht eingebüßt hat.

Aber der Führer des Maimonides hat eine hervorragende Bedeutung nicht nur für das geistige Leben innerhalb des Judentums erlangt, sondern er hat bald nach seiner Veröffentlichung die Aufmerksamkeit auch nichtjüdischer Kreise in hohem Maße auf sich gelenkt und so seinen Einzug in die Weltliteratur gehalten. Schon zu Lebzeiten des Maimonides scheint dieses Buch, das er zwar in arabischer Sprache verfaßt, aber in hebräischer Schrift veröffentlicht hatte, in arabischer Umschrift verbreitet gewesen zu sein. Abdollatif, ein Zeitgenosse des Maimonides, hat den Führer schon gelesen und ihn vermutlich aus einer solchen Umschrift kennen gelernt [1]). Kurze Zeit nach dem Abschluß des Werkes waren bereits arabisch transskribirte Exemplare nach Südfrankreich gelangt und dem ersten hebräischen Übersetzer Samuel Ibn Tibbon in die Hände gekommen [2]). In einem Werke über christliche Theologie, dem „Theriak der Geister" des koptischen Geistlichen Raschid Abu'l Kheir, finden sich Citate aus dem Führer, die dessen Verbreitung in arabisch schreibenden nichtjüdischen Kreisen bekunden [3]). Von einem wahrscheinlich dem dreizehnten Jahrhundert angehörenden muhamedanischen Gelehrten ist uns ein Kommentar zu den den zweiten Teil des Führers eröffnenden 25 Propositionen der peripatetischen Philosophie überliefert, in dem der Verfasser dem jüdischen Philosophen die ehrenvollste Anerkennung zollt [4]). Und wie Josef Caspi,

1) D. Kaufmann, Der „Führer" Maimunis in der Weltlitteratur (Archiv für Geschichte der Philosophie v. Ludwig Stein, B. XI) S. 341.

2) Steinschneider, Hebr. Übersetzungen S. 416 A. 344.

3) S. Munk, Notice sur Joseph Ben Jehouda (Paris 1842) p. 27 n. 1.

4) Munk, Guide de Egarés (Paris 1856—1866) I Préface; Steinschneider, Hebr. Übers. S. 361 ff.

der enthusiastische Bewunderer und verdienstvolle Kommentator des Führers, berichtet, wurden in Fez und in anderen Ländern Schulen errichtet, in denen muhamedanische Jünglinge unter Leitung jüdischer Gelehrter in das Studium dieses maimonidischen Werkes eingeführt wurden [1]).

Eine unvergleichlich größere Bedeutung aber hat der Führer des Maimonides für die christliche Theologie des Mittelalters gewonnen. Es ist geradezu erstaunlich, eine wie rasche Verbreitung dieses hervorragendste Werk der jüdischen Religionsphilosophie im christlichen Abendland gefunden hat. Um das Jahr 1190 vollendet, muß es nicht lange darauf ins Lateinische übersetzt worden sein [2]), denn schon in den ersten Jahrzehnten des dreizehnten Jahrhunderts lassen sich, wie wir sehen werden, die Spuren seiner Einwirkung in der christlichen Scholastik nachweisen. Und je weiter die christliche Scholastik des dreizehnten Jahrhunderts in ihrer Entwicklung fortschreitet, desto mehr steigert sich der Einfluß, den die Lehren des jüdischen Denkers auf die maßgebenden Vertreter der Kirchenlehre ausüben. Diese merkwürdige Erscheinung hängt mit dem Umschwung zusammen, der sich mit dem Anfang des dreizehnten Jahrhunderts in der christlichen Scholastik zu vollziehen beginnt. An diesem Umschwung haben bekanntlich jüdische Gelehrte einen nicht unerheblichen Anteil gehabt durch ihre hervorragende Mitwirkung an den lateinischen Übersetzungen, denen die christlichen Theologen des Abendlandes, die bis zum Ende des zwölften Jahrhunderts wesentlich unter dem Einfluß des ihnen durch die Kirchenväter und besonders durch Augustin vermittelten Platonismus gestanden hatten, die Bekannt-

1) Zehn Schriften des R. Josef ibn Kaspi (עשרה כלי כסף) ed. Last (Preßburg 1903) II S. 70.

2) Vgl. über diese Übersetzung: J. Perles, Die in einer Münchener Handschrift aufgefundene erste lateinische Übersetzung des Maimonidischen Führers in Frankel-Graetz Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judenthums, 24. Jahrgang; Steinschneider, Hebr. Bibliographie XV S. 87; XVII S. 68; Hebr. Übers. S. 432; Güdemann, Gesch. des Erziehungswesens II S. 228; Kaufmann a. a. O. S. 354 ff. Wie Perles in der angeführten Abhandlung gegen Salomon Munk nachweist, ist diese von den Scholastikern benutzte lat. Übersetzung nicht aus der hebräischen des Samuel ibn Tibbon, sondern aus der hinter dieser an Treue und Genauigkeit weit zurückstehenden des Jehuda Alcharisi unter stellenweiser Benutzung des arabischen Textes geflossen.

schaft mit der Physik, der Metaphysik, der Psychologie und der Ethik des Aristoteles, sowie mit den Kommentaren der Araber zu den aristotelischen Schriften verdankten. So gewannen trotz aller seitens der gegen die philosophischen Studien mißtrauisch gewordenen Kirche erlassenen Verbote die Lehren des Aristoteles und seiner arabischen Ausleger bei den christlichen Theologen immer weitere Verbreitung, und schon die ersten der neueren Entwicklungsperiode der Scholastik angehörenden Lehrsysteme, die des Wilhelm von Auvergne und des Alexander von Hales stehen mehr oder minder auf dem Boden der arabisch-aristotelischen Philosophie. In noch viel höherem Maße gilt dies von den späteren Scholastikern des dreizehnten Jahrhunderts, bei denen mit der sich vertiefenden Kenntnis seiner Schriften das Ansehen des Aristoteles so sehr wuchs, daß er, wie sich Albertus Magnus einmal ausdrückt, gleichsam für die Norm der Wahrheit gehalten wurde[1]). Darin besteht auch kein Unterschied zwischen den Angehörigen der beiden das geistige Leben des dreizehnten Jahrhunderts beherrschenden Schulen; die Lehrer des Franziskaner- wie die des Dominikanerordens, Johannes Duns Scotus und Roger Bacon, wie Albertus Magnus und Thomas von Aquino stehen im wesentlichen auf dem Boden der arabisch-aristotelischen Philosophie und bauen auf deren Grundlage ihre eigenen Lehrsysteme auf. Je mehr die Scholastik aber in die Bahnen des Aristotelismus einlenkte, desto mehr stellte sich das Bedürfnis heraus, diesen dem überlieferten Lehrinhalt der Kirche anzupassen oder die Grenzen zwischen beiden so abzustecken, daß ein Konflikt mit der Kirche vermieden würde. Hier war es nun das Werk des jüdischen Denkers, das sich den christlichen Theologen gleichsam als Führer darbot, in dem sie die dringende Aufgabe, vor die sie sich gestellt sahen, soweit es die dem Judentum und Christentum gemeinsamen Glaubenslehren betrifft, bereits in glücklichster Weise gelöst fanden. Wenn z. B. das von der Provinzialsynode zu Paris ergangene und später vom Papste Gregor IX. erneuerte Verbot, sich mit den naturwissenschaftlichen Schriften des Aristoteles zu beschäftigen, nach der Angabe des

1) De anima tract. 2 cap. 3 (Opera ed. Jammy) III pag. 135.

Roger Bacon seinen Grund in der aristotelischen Lehre von der Weltewigkeit hatte[1]), so war den Scholastikern von Maimonides der Weg gezeigt worden, wie man dem Aristotelismus gegenüber die Zeitlichkeit der Schöpfung auch vom philosophischen Standpunkt zu rechtfertigen imstande sei. Nach dieser Richtung hin hat der Führer des Maimonides in der Tat auf die Entwicklung der Scholastik im dreizehnten Jahrhundert einen nicht zu unterschätzenden Einfluß ausgeübt. Aber auch in vielen anderen Punkten hat die erleuchtete und von dogmatischer Befangenheit freie Auffassung der religiösen Probleme, wie sie ihnen bei Maimonides entgegentrat, auf die Theologie des christlichen Abendlandes einen tiefen Eindruck gemacht und ihnen die fruchtbarsten Anregungen gewährt. Dies im Einzelnen nachzuweisen, soll die Aufgabe der folgenden Untersuchung sein.

I. Wilhelm von Auvergne.

Der Umschwung, der sich im dreizehnten Jahrhundert in der christlichen Scholastik vollzieht, wird eingeleitet durch die beiden zeitgenössischen Theologen, den Bischof von Paris Wilhelm von Auvergne und den Begründer der Schule des Franziskanerordens Alexander von Hales. Allerdings steht die neuere Entwicklung der Scholastik bei Wilhelm von Auvergne, der als Schriftsteller vermutlich vor Alexander von Hales auftrat[2]), sowohl was seine im Vergleich mit den Späteren noch ziemlich mangelhafte Kenntnis der arabisch-aristotelischen Philosophie[3]), als was die Festigkeit seines eigenen philosophischen Standpunkts betrifft, noch in ihren ersten Anfängen. Eine Vermittlung zwischen den wiederentdeckten Lehren der peripatetischen Philosophie und den platonisirenden Lehren der Kirchenväter erstrebend, stellt Wilhelm von Auvergne gewissermaßen den Übergang aus der älteren platonischen in die nachfolgende aristotelische Epoche der Scho-

1 Ueberweg-Heinze, Grundriß der Geschichte der Philosophie II[5] S. 250.

2 N. Valois, Guillaume d'Auvergne, évêque de Paris, sa vie et ses ouvrages (Paris 1880), S. 238 n. 1.

3 M. Baumgartner, Die Erkenntnislehre des Wilhelm von Auvergne (Münster 1893), S. 100.

lastik dar[1]). Um so bemerkenswerter ist die uns schon bei ihm, der noch dazu kein sonderlicher Freund der Juden war und unter dessen Episkopat und persönlicher Mitwirkung die Talmudverbrennung in Paris stattfand, entgegentretende Kenntnis der jüdischen Literatur, die er in einem Umfange besitzt, wie man es bei einem Manne, dessen schriftstellerische Tätigkeit in die ersten Jahrzehnte des dreizehnten Jahrhunderts fällt, kaum erwarten würde.

Wilhelm von Auvergne war es, der die beiden jüdischen Philosophen, die, in ihren Grundanschauungen so durchaus verschieden, Jeder in seiner Weise, für die Scholastik des dreizehnten Jahrhunderts eine hervorragende Bedeutung gewonnen haben, der Salomon ibn Gabirol oder Avicembron und Moses Maimonides in den Kreis der christlichen Theologie eingeführt hat. Während er aber den Avicembron, in dem er ebensowenig wie einer seiner Nachfolger den Juden erkannt, vielmehr einen unter arabischer Herrschaft lebenden Christen vermutet hat, wiederholt nennt und ihn als den angesehensten unter allen Philosophen, als den einzigen wissenschaftlichen Vertreter der Logoslehre im Lande der Araber bezeichnet[2]), wird der Name des Maimonides, vielleicht gerade weil er ihn als einen Juden kennt, von ihm niemals erwähnt. Trotzdem unterliegt es keinem Zweifel, daß er den Führer des Maimonides in Händen gehabt und ihn in ausgiebiger Weise benutzt hat. Auf Grund einiger Talmud- und Midraschstellen spricht Wilhelm v. A., der selber vielfach dem Wunder- und Aberglauben seiner Zeit huldigt, an mehreren Stellen seines philosophischen Hauptwerkes, der Schrift: De Universo, von den unglaublichen Fabeln, denen das Volk der Hebräer, nachdem es sich früher mit den Büchern seines Gesetzes und den Propheten begnügt habe, seit langer Zeit sich zugewendet hätte, und die nicht nur das Lachen, sondern sogar den Spott herausforderten. Die Kenntnis dieser „Fabeln" hat er zum Teil aus dem Werke des Maimonides geschöpft, aus dem er freilich auch hätte erfahren

1) K. Werner, Wilhelm v. Auvergnes Verhältnis zu den Platonikern des zwölften Jahrhunderts (Wien 1873) S. 54.

2) Guttmann, Die Scholastik des dreizehnten Jahrhunderts in ihren Beziehungen zum Judentum und zur jüdischen Literatur (Breslau 1902) S. 25 ff.

können, wie man in den Kreisen denkender Juden derartige Aussprüche auffaßte, daß sie, wie Maimonides sich ausdrückt, nur derjenige lächerlich finden könne, der sie oberflächlich liest und sich an ihren buchstäblichen Sinn hält, während sie in Wahrheit in bildlicher Einkleidung und in der Form poetischer Allegorieen tiefe religiöse und philosophische Gedanken enthielten [1]. Den Anhängern dieses Fabelglaubens aber stellt W. v. A. eine kleine Anzahl von Juden gegenüber, die, unter das Volk der Sarrazenen gemischt, sich mit dem Studium der Philosophie beschäftigt hätten [2]. Unter diesen Philosophen im Sarrazenenlande haben wir Niemanden anders als Maimonides und die Anhänger seiner Lehre zu verstehen.

In seiner Darstellung der Engellehre oder der Lehre von den geistigen Substanzen kommt Wilhelm auch auf die unter dem Namen Maasse Mercaba in der jüdischen Literatur vielfach behandelte Vision des Propheten Ezechiel (Kap. 1) zu sprechen. Mit der Auslegung dieser Vision, so bemerkt er, haben die Weisesten der Hebräer sich beschäftigt, ohne jedoch seines Wissens deren Sinn bisher richtig erkannt zu haben. Was jedoch, so fährt er dann weiter fort, die Abweichungen dieser Vision des Propheten Ezechiel von der ähnlichen des Propheten Jesaja (Kap. 6, 2 ff.) betrifft, so scheint ein Widerspruch zwischen den Darstellungen beider Propheten nur für den am Wortsinn Haftenden vorhanden zu sein. Ihrem letzten, eigentlichen Sinne nach besteht aber ein solcher Widerspruch durchaus nicht. So geht auch die Ansicht der hebräischen Weisen dahin, daß beiden Visionen dieselbe Wahrheit zugrunde liege, und daß beide Propheten dasselbe, nur unter

1) More I cap. 70, 71 (Guide I S. 320. 335); More III cap. 43 (Guide III S. 344. 345).

2) De universo I pars 3 cap. 31 (Opera Paris 1674) pag. 805 col. 2. Utrum autem mundus ille superior animal unum sit an plura, et utrum coeli ipsi animati sint, et an animae eorum rationales, apud Aristotelem et sequaces ejus determinatum habetur et etiam apud multos ex Italicis philosophis, doctrina vero Hebraeorum et Christianorum hactenus talia non curavit. Gens enim Hebraeorum contenta solebat esse libris suae legis et prophetarum. A tempore autem multo ad fabulas incredibiles se conversit et illis totaliter se dedit paucis dumtaxat exceptis, qui commixti genti Sarracenorum philosophati sunt.

verschiedenen Zeichen, gesehen hätten [1]). Können wir hier nur die Vermutung aussprechen, daß Wilhelm diese Auslegung des Amoraeers Raba aus der weitläufigen Abhandlung über die Maasse Mercaba im Führer des Maimonides geschöpft habe [2]), so geht aus einer anderen Stelle des Buches: De Universo mit unzweifelhafter Gewißheit hervor, daß dieses Werk des jüdischen Denkers dem Wilhelm v. A. vorgelegen habe und von ihm benutzt worden sei. Als Wohnsitz der Engel nimmt Wilhelm einen oberhalb der bekannten neun Sphären liegenden Raum an, den er das Empyreum nennt [3]). In der wunderlichen und überaus weit ausgesponnenen Untersuchung, die er diesem Gegenstande widmet, wirft er auch die Frage auf, ob die Materie dieser ersten und erhabensten aller Himmelsräume den Materien der anderen Körper ähnlich sei oder nicht. Als Ausgangspunkt für die Lösung dieser Frage nimmt er nun den Ausspruch eines Mannes, den die Hebräer für einen Philosophen hielten und der die Behauptung aufgestellt habe, daß Gott aus dem Glanze seines Gewandes den Himmel, die Erde dagegen aus dem Schnee geschaffen habe, der unter seinem Throne war. Da nun dieser Mann, so fährt W. fort, bei den Hebräern als ein Weiser betrachtet wurde, dieser Ausspruch aber dem Wortsinne nach irrig ist, so gab ein anderer ihrer Philosophen ihm die Auslegung, Jener habe damit nichts anderes sagen wollen, als daß eine besondere Materie für den Himmel und eine andere für die Erde dagewesen sei [4]). Der

1) De universo II p. 2 cap. 135 pag. 984 col. 1. Scito igitur, quod in visione fiebant ista, in cujus expositione sapientissimi Hebraeorum laboraverunt, nec adhuc causam invenisse eos pervenit ad me. Ibidem col. 2. Dico igitur, quia secundum ultimam intelligentiam suam inter sermones non est contrarietas prophetarum istorum, licet secundum planum contrarii videantur. Sapientum autem Hebraeorum opinio est eandem veritatem subesse duabus visionibus illis et idem vidisse sub diversis signis prophetas illos.

2) More III cap. 6 (Guide III S. 35). Vgl. Talmud b. Chagiga fol. 13b.

3) De universo I p. 1 cap. 32.

4) De universo I p. 1 cap. 36 pag. 631 col. 2. De materia hujusmodi coeli primi ac nobilissimi, an communis sit, id est similis materiis aliorum corporum, merito dubitabit aliquis. Et fuit quidam, quem Hebraei reputant philosophum, qui dixit, quod Deus splendore pallii sui fecit coelum, terram vero de nive, quae erat sub throno ejus. Et quia sapiens apud Hebraeos reputatus est, cum juxta planum suum sermo iste mani-

hier behandelte Ausspruch des hebräischen Weisen oder Philosophen entstammt einer Stelle aus dem unter dem Namen Pirke d'Rabbi Elieser oder Boraitha d'Rabbi Elieser bekannten Hagadawerk[1], die, vielfach gedeutet, auch dadurch eine gewisse Berühmtheit erlangt hat, daß uns eine vom Kaiser Friedrich II. gegebene Erklärung derselben überliefert wird[2]. Die von Wilhelm im Namen eines anderen hebräischen Philosophen angeführte Deutung aber ist mit der von Maimonides in seinem Führer gegebenen identisch[3]. Auf Maimonides zielt wohl auch die Bemerkung, daß einige der angeseheneren Philosophen behauptet hätten, dem Aristoteles sei wohl in betreff der sublunarischen Dinge Glauben zu schenken, nicht aber in betreff der höheren Dinge, die er nicht in ihrer vollen Bedeutung erfaßt habe[4].

Die Benutzung des maimonidischen Führers beschränkt sich aber bei W. v. A. nicht auf einzelne Stellen; sie tritt uns in einer seiner Schriften vielmehr in einer geradezu überraschenden Ausdehnung entgegen. In der Schrift De Legibus, namentlich in ihrem ersten Teil, wo W. eine rationelle Begründung der biblischen Gesetzgebung und besonders eine Symbolik des jüdischen Opferkultus zu geben versucht, nimmt er Schritt für Schritt auf die entsprechenden Ausführungen im dritten Teil des maimonidischen Werkes Rücksicht, indem er sich dieselben entweder stillschweigend aneignet, oder sie, als seiner Ansicht nach nicht zutreffend, bekämpft. Ganz übereinstimmend mit Maimonides führt er, auf Deut. 4, 6 gestützt, aus, daß den biblischen Gesetzen neben ihrem buchstäblichen Sinn auch noch ein anderer, höherer Sinn

[illegible] quidam ex aliis eorum philosophus non aliud eum intellexisse in [illegible] nisi quod per eum aliam fuisse materiam coeli, aliam vero terrae [illegible] per sermonem illum.

1) Pirke d'R. Elieser cap. 3.

2) Jacob Anatolis Malmad Hatalmidim (Lyck 1866) pag. 53b; Munk, Melanges S. 144—145.

3) Mor. II cap. 26 (Guide II S. 201—203).

4) De [illegible] II p. 2 cap. 150 pag. 998 col. 2. Tu autem audivisti nonnullos [illegible] philosophis dixisse, Aristoteli credendum esse de his, quae sunt sub [illegible] de [illegible] sive superioribus nequaquam, quoniam in eis non profundavit [illegible] ad perfectum. Vgl. oben S. 139. Aus Maimonides hat wohl Wilhelm auch [illegible] Religionsphilosophen eigentümliche Anwendung des talmudischen

zugrunde liegen müsse [1]). Wie Maimonides findet auch Wilhelm den Grund vieler Gesetze darin, daß sie dazu bestimmt seien, das israelitische Volk von gewissen bei den götzendienerischen Völkern verbreiteten Anschauungen und Sitten fernzuhalten [2]); ganz besonders seien es die Lehren der Szabier, denen die Schrift in vielen ihrer Verordnungen entgegenwirken wolle [3]). Der Ansicht des Maimonides, daß der ganze Opferkult nur als eine Konzession gegenüber den heidnischen Anschauungen des Altertums zu betrachten sei [4]), glaubt Wilhelm allerdings entgegentreten zu müssen [5]). Dagegen stimmt er der Begründung, welche Maimonides, von diesem Gesichtspunkt ausgehend, vielen auf das Opferwesen bezüglichen Einzelbestimmungen giebt, gewöhnlich zu [6]). Ebenso schließt er sich, um aus der Fülle von Beispielen noch einige hervorzuheben, der Erklärung des Maimonides in betreff der auf den Bau des Altars bezüglichen Bestimmungen [7]) und in betreff des Gebots der Beschneidung [8]) an, während er die Auslegung, betreffend das Gebot über die Behandlung des Vogelnestes, als nicht annehmbar zurückweist [9]).

Satzes: דברה תורה כלשון בני אדם locuta est lex lingua hominum kennen gelernt (vgl. More I cap. 26. 33. 47 u. a. O.).

1) De legibus cap. 16 pag. 47 col. 1. Vgl. More III cap. 41 (Guide III S. 247).

2) Ibidem cap. 1 pag. 24 et passim. Vgl. More III cap. 30. 37 u. a. O.

3) Das „Gesetz der Szabier" wird an einer Stelle, wo es sich um die biblischen Verordnungen in betreff der menstruirenden Frau handelt, von Wilhelm ausdrücklich erwähnt (De legibus cap. 6 pag. 36 col 1, vgl. More III cap. 47 Guide III S. 388—389); ebenso steht die Erklärung des Blutverbotes, in der er mit Maimonides übereinstimmt, mit der Lehre der Szabier in Verbindung (De legibus cap. 8 pag. 38 col. 2, vgl. More III cap. 46 Guide III S. 371—372). Auch die Kenntnis der in einigen Religionen beim Pflanzen gewisser Bäume üblichen Bräuche (De universo I p. 1 cap. 46 pag. 658 col. 1) hat Wilhelm wohl aus der Darstellung des Szabismus bei Maimonides (More III cap. 37 Guide III S. 291) kennen gelernt.

4) More III cap. 32. 46.

5) De legibus cap. 2 pag. 29 col. 2. In quo respondemus, quia septem de causis ante legem et etiam sub lege sacrificia hujusmodi sibi offerri voluit Deus, non solum propter consuetudinem idololatriae, ut quidam opinati sunt. Haec enim causa in Cain et Abel locum non habet, cum temporibus eorum nec ipsi, nee alii idololatrae idololatria assueti essent.

6) vgl. Guttmann, Scholastik S. 21 A. 5.

7) De legibus cap. 2 pag. 31 col. 1. Vgl. More III cap. 45 (Guide III S. 354. 355).

8) Ibidem cap. 3 pag. 33 col. 1. Vgl. More III cap. 49 (Guide III S. 416 ff.).

9) Ibidem cap. 4 pag. 35 col. 1. Vgl. More III cap. 48 (Guide III S. 399—400).

In derselben Schrift kommt W. v. A. noch einmal auf die Juden im Sarrazenenlande zurück. Während die Juden, so führt er dort aus, sich früher auf ihr eigenes Schrifttum beschränkt und es nicht gewagt hätten, sich mit der Philosophie zu beschäftigen, hätten sie, seitdem sie unter die Völker gemischt seien, die Wissenschaften und Studien mit großem Eifer zu fördern angefangen, wie sie auch noch heutigentages dieselben zu erweitern und zu fördern nicht abließen [1]). Die hier den Juden erteilte Anerkennung verwandelt sich aber bald darauf in eine Anklage, indem er in folgender Weise fortfährt: „Nachdem sie sich mit den Chaldaern oder Babyloniern und mit dem Volk der Araber vermischt, haben sie sich auch in deren Studien und in die Philosophie eingelassen und sind den Ansichten der Philosophen gefolgt, da sie es nicht verstanden, die Lehren ihres Gesetzes und den Glauben Abrahams gegen die Anfechtungen und Gründe derselben zu verteidigen. So ist es gekommen, daß sie in Beziehung auf das Gesetz Irrende und in Beziehung auf den Glauben Abrahams Häretiker geworden sind, zumal nachdem die Herrschaft der Sarrazenen sich über ihren Wohnsitz ausgebreitet hat. Seitdem sind nämlich Viele der Lehre von der Ewigkeit der Welt und anderen Irrtümern des Aristoteles gefolgt. Daher giebt es im Lande der Sarrazenen unter denen, die unter den Philosophen weilen, nur wenige wahre Juden, d. h. solche, die nicht in irgend einem Teile ihres Glaubens Sarrazenen sind oder den Irrtümern des Aristoteles zustimmen" [2]). Sollte diese Schilderung von der Gesetzesuntreue

1) De legibus cap. 1 pag. 24 col. 1. Unde nec philosophiae operam dare illis temporibus ausi sunt, donec commixti inter gentes, videlicet Caldaeos, disciplinas et studia maxime proveherent, et adhuc ampliare neque provehere non desistunt.

2) De legibus ibidem col. 2. Postquam autem Caldaeis sive Babyloniis et genti Arabum commixti sunt, et miscuerunt se studiis eorum et philosophiae et secuti sunt opiniones philosophorum nescientes legis suae credulitates et Abrahae fidem contra [illegible] eorum et rationes defendere. Hinc est, quod facti sunt in lege erronei et in fide [illegible] Abrahae haeretici, maxime postquam regnum Sarracenorum diffusum est super habitationem eorum. Exinde enim aeternitatem mundi et alios Aristotelis errores secuti sunt multi eorum. Hinc est, quod pauci veri Judaei, hoc est, qui non a parte aliqua credulitatis suae Sarraceni sunt aut Aristotelis consentientes erroribus, a vera Sarracenorum insequitur de his, qui inter philosophos commorantur (vgl. auch De legibus cap. 15 pag. 47 col. 1). Der hier zweimal wiederkehrende Ausdruck fides

und dem häretischen Charakter der Juden im Sarrazenenlande, die sich mit der Philosophie beschäftigten, eine reine Erdichtung sein und jedes tatsächlichen Hintergrundes entbehren? Wir glauben nicht. Auf uns wenigstens macht sie den Eindruck, als ob sie nur einen Wiederhall der Anklagen und Beschuldigungen enthielte, die in dem über die maimonidische Philosophie ausgebrochenen Streite gegen deren Anhänger gerichtet wurden. W. v. A. mag von diesen Vorgängen Kenntnis erlangt haben infolge der durch Salomon von Montpellier und Jona von Gerona hervorgerufenen Bewegung, in der ja auch die Hilfe der Inquisition in Anspruch genommen wurde, und die zur Verbrennung der maimonidischen Schriften in Montpellier und Paris geführt hat[1]).

II. Alexander von Hales.

Mit noch größerer Berechtigung als von Wilhelm von Auvergne läßt sich von seinem Zeitgenossen Alexander von Hales (gest. 1245) behaupten, daß die veränderte Richtung, welche die Scholastik im dreizehnten Jahrhundert eingeschlagen hat, auf ihn als auf ihren eigentlichen Urheber zurückzuführen sei. Alexander von Hales war der erste, der die Schriften des Aristoteles und seiner arabischen Kommentatoren, besonders des Ibn Sîna, in ausgedehnterem Maße, als dies bis dahin geschehen war, zur systematischen Darstellung der christlichen Theologie herangezogen und den Versuch gemacht hat, diese mit den Lehren der aristotelischen Philosophie in Einklang zu setzen. Und wenn er auch nicht der erste war, der die christliche Theologie in einer Summa

---

Abrahae erinnert an More II cap. 13 (Guide II S. 107), wo im Gegensatz zu der Lehre von der Weltewigkeit von dem Glauben an eine zeitliche Schöpfung die Rede ist, zu der zuerst unser Vater Abraham sich bekannt habe. — Gegen Maimonides erhebt schon der Arzt Juda Alfachar (um 1230) in seiner bekannten Antwort auf ein Sendschreiben David Kimchi's den Vorwurf, daß er sich anheischig gemacht habe, wenn er die Beweisführung des Aristoteles für bündig hielte, auch den Schöpfungsbericht der Bibel im Sinne der Weltewigkeit umzudeuten (Briefsammlung des Maimonides, Leipzig 1859 III S. 1 b). Im Übrigen mag es unter den jüdischen Anhängern der Philosophie auch solche gegeben haben, die sich zu der Lehre von der Weltewigkeit bekannten.

1) Grätz, Geschichte der Juden VII³ S. 34 ff.

Theologiae zur Darstellung gebracht hat[1]), so scheint doch die eigentümliche dialektische Methode, die seitdem in den Werken der Scholastiker zur Anwendung gelangte, durch ihn ihre erste Ausbildung erfahren zu haben[2]).

Während irgend welche Bekanntschaft mit dem Talmud in der Summa Theologiae des Alexander von Hales nicht nachzuweisen ist, begegnen wir auch schon in diesem Werke, mit dem der Orden der Franziskaner, dem der Dominikaner voranschreitend, seinen Einzug in die Geschichte der Philosophie des Mittelalters hält, den Spuren der beiden jüdischen Philosophen, die auf die weitere Entwicklung der Scholastik einen so bedeutsamen Einfluß auszuüben berufen waren. Von einem tiefergehenden Einfluß der Lehre des Avicebron, die später in der Schule des Franziskanerordens eine so große Bedeutung erlangte, kann allerdings bei dem Begründer dieser Schule wohl kaum die Rede sein. Ich habe in der Summa des A. v. H. den Namen des Avicebron überhaupt nicht und seinen Fons vitae nur ein einziges Mal erwähnt gefunden. Weit zahlreicher aber sind die Beziehungen zu dem Führer des Maimonides, den er an den beiden Stellen, wo er ihn ausdrücklich erwähnt[3]), mit dem Namen Rabbi Moyses bezeichnet, der seitdem von den Lehrern der christlichen Theologie für den jüdischen Denker durchweg beibehalten wurde.

Unzweifelhaft aus Maimonides geschöpft ist die Ausführung im ersten Buch der Summa, daß es eine Erkenntnis Gottes an sich und eine aus seinen Wirkungen gebe. Gott aus seinen Wirkungen erkennen, heißt ihn von rückwärts erkennen; Gottes Wesen, wie es an sich ist, erkennen, heißt ihn von Angesicht erkennen, in welchem Sinne auch von Mose gesagt wird: „Du wirst meine

1) Haurau: De la philosophie scolastique I S. 425, Histoire de la philos. scol. II, 1 S. 133, Zeitschrift für kath. Theologie (Innsbruck) 1885 S. 184.

2) F. Picavet: Abélard et Alexandre de Hales, créateurs de la méthode scolastique (Paris 1896) S. 222 ff.

3) Summa (Nürnberg 1482) Lib. 1 qu. 22 m. 6. Secundum quod dicit Rabbi Moyses et alii prophetae [philosophi] de quibusdam animalibus, quae fiunt ex putrefactione. Dicunt enim, quod per potestatem sementinam, quae est in corporibus superiorum, fiant huiusmodi animalia. Vgl. More I cap. 72 (Guide I S. 361); II cap. 6 (Guide II S. 71) u. a. O. Auf die zweite Stelle kommen wir später zurück.

Rückseite sehen, mein Angesicht aber wirst du(!) nicht sehen (Exod. 33, 23)[1]. Bei der Erörterung der Frage, ob die Welt ewig oder geschaffen sei, wird eine Reihe von Beweisen angeführt, die von den Philosophen für die Ewigkeit der Welt seien beigebracht worden. Ein Teil dieser Beweise ist wahrscheinlich der Stelle des Führers entnommen, die von den sieben Beweisarten der Peripatetiker für die Ewigkeit der Welt handelt[2]), und die, wie wir sehen werden, bei gleicher Gelegenheit auch von Albertus Magnus und von Thomas von Aquino benutzt wird. Ebenso scheint auch schon Alexander in der Widerlegung dieser Beweise mehrfach dem Maimonides gefolgt zu sein. Mit diesem legt er gegenüber den von dem Begriff der Bewegung ausgehenden Argumenten der Peripatetiker das Hauptgewicht darauf, daß man von der Art, wie die Dinge in der Welt entstehen, nicht auf die Entstehung der Welt überhaupt schließen dürfe[3]). Durch ihn

1) Summa 1 qu. 2 m. 1 a. 4. Est enim cognitio Dei in sua forma et cognitio ejus in suo effectu. Cognoscere ipsum in suo effectu, est cognoscere ipsum a posteriori, cognoscere ipsum in se, sicut est, est cognoscere ipsum in sua facie, et hoc modo dicitur Moysi: Videbis posteriora mea, faciem meam non videbis. Vgl. More I cap. 21 (Guide I S. 76); I cap. 38 (Guide I S. 141); I cap. 54 (Guide I S. 216).

2) Summa Lib. 1 qu. 12 m. 8. Item objiciunt philosophi sumentes rationem ex natura motus. Nam motus coeli aut est aeternus aut non, si non, fuit ergo factus, fuit ergo possibilis moveri et postea motus; ergo fuit eductio de potentia in actum, sed hujusmodi eductio est motus, fuit ergo motus ante illum motum. De illo alio similiter potest quaeri, utrum fuerit factus aut aeternus, et sic erit aut abire in infinitum aut stabitur alicui ad unum motum, qui sit aeternus. Sed qua ratione potest stare in alio et in motu coeli: ex quo videtur, quod motus coeli sit aeternus (vgl. More II cap. 14 Guide II S. 115, I Methode). Item est alia ratio in parte materiae generabilium et corruptibilium. Aut enim ipsa est ingenerabilis et incorruptibilis, aut generabilis et corruptibilis. Si fuit generata: ergo ex materia praejacente sive praecedente, ergo fuit materia ante illam. Similiter potest quaeri de illa. Aut ergo est ire in infinitum, aut erit ponere aliquam materiam ingenerabilem. Sed sicut potest alia, sic et prima (a. a. O. II Methode) . . . Item ex parte motoris objicitur sic. Motor est infinitae potentiae et simplicis et invariabilis essentiae et voluntatis. Talis autem potentiae infinitus est actus; ergo erit actus illius infinitus. Dicitur enim: quod aliquando moverit, non semper movit aut movebit. Tunc si motus voluntarius, qui prius non movebat, postmodum movit, indiguit aliquo expergefaciente, vel prius habuit aliquod impedimentum, vel prohibens, vel retardans etc. (a. a. O. S. 119 VI Methode).

3) So heißt es unter Anderem bei Alexander (l. l.): Ad duodecimum dicendum, quod respicientes philosophi ad causas inferiores motus coeli dixerunt motum non habere principium nec finem suae durationis. Ex parte enim motoris, qui similiter se

also ist dieser zuerst von Maimonides aufgestellte und für die Rechtfertigung der biblischen Schöpfungslehre entscheidende Gesichtspunkt in die Scholastik eingeführt worden. Wenn sich A. v. H. an einer anderen Stelle für die Ansicht entscheidet, daß dem Universum von Urbeginn an die Kraft eingepflanzt sei, nicht nur die sogenannten natürlichen, sondern auch die wunderbaren Dinge hervorzubringen, daß demnach die Wunder im Grunde das Naturgesetz nicht durchbrächen, so ist er wohl auch hierin einer bekannten Ausführung des Maimonides gefolgt [1]).

Einen besonders überzeugenden Eindruck scheint, wie auf Wilhelm von Auvergne, so auch auf Alexander von Hales die maimonidische Auslegung der pentateuchischen Gesetzgebung gemacht zu haben. Das Gesetz des alten Testaments, so führt er einmal aus, enthält einerseits solche Vorschriften, deren Nutzen

habens est semper, nec magis se habet, quod motus ab ipso sit nunc quam prius, istud posuerunt similiter ex parte mobilis, quod est corpus uniforme, non magis se habens motum nunc quam prius. Cum enim sit corpus sphaericum, non habens contrarium, semper est ordinatum in motum circularem. Similiter ex parte materiae, quae est indeficiens et subjectum generationis et corruptionis, posuerunt motum et mundum perpetuum, quia eodem modo semper se habente motore et mobili, quod est coelum, erit semper eodem modo se habens, et eodem modo se habente motu coeli, qui est causa generationis et corruptionis, et eodem modo se habente materia subjecta semper, erit semper generatio et corruptio et ita mundus. Secundum causas ergo inferiores erit positio philosophorum de aeternitate motus et mundi. Secundum vero causas superiores patet cuilibet consideranti initium temporis et motus mundi, secundum quod mundus dicitur fluxus rerum secundum mutationem et generationem et corruptionem. Causae enim superiores sunt divina potentia et divina sapientia, divina bonitas. Ex parte divinae potentiae patet exordium mundi et materiae, nam divina potentia est summa et ideo non indiget materia subjecta ad operandum aliquid, est igitur operans de nihilo, quia est [illegible] ut non requiratur aliqua possibilitas ex parte subjectae materiae; [illegible] mutatio prius contra operationem divinam non habet ante se aliam mutationem. Ideo ad id, quod quaerit: mundus est factus vel aeternus? dico, quod factus est, et quum ulterius arguit: ergo prius fuit possibile moveri? si tu dicis possibile materiae falsum est, quia motus primus [illegible] est non per motum, qui sit per subjectam materiam, sed per creationem, quae est creatio de nihilo. Similiter per hoc patet solutio ad tertium decimum, quod dicit, quod materia est ingenerabilis. Si enim generatio dicit actionem ex praejacente materia, hoc modo est verum et sic est generatio mutatio naturalis. Si vero generatio dicit solum idem quod factio, sive ex materia, sive non, hoc modo materia non est ingenerabilis, quia est facta non per mutationem naturalem, sed per mutationem quae fit [illegible] naturam, quae fit creatio. Vgl. More II cap. 17—18 Guide II S. 129—144.

[1]) Summa II qu. 42 m. 5 art. 5. Vgl. More II cap. 29.

uns bekannt ist, wie das Verbot des Mordes, des Ehebruchs und ähnliche, andererseits solche, deren Nutzen uns nicht bekannt ist, wie z. B. das Verbot, die Frucht eines neugepflanzten Baumes zu genießen. Die Gesetze, deren Nutzen uns bekannt ist, werden von Rabbi Moyses Judaeus Rechtsgesetze, die anderen mit einem Gesamtnamen Ceremonialgesetze genannt[1]). Irgend ein geistiger Sinn freilich muß, wie manche treffend bewiesen haben, auch den Zeremonialgesetzen zugrunde liegen. Wenn es z. B. Deut. IV heißt: „Dies ist unsere (!) Weisheit und unsere Einsicht in den Augen der Völker," so kann damit doch nicht gemeint sein, daß man dieses Volk wegen des buchstäblichen Sinnes des Gesetzes für weise und einsichtig halten werde[2]). Den Zweck der Ceremonialgesetze, deren Grund uns nicht bekannt ist, und besonders des im Alten Testament verordneten Opferwesens erblickt er, sich dem Grundgedanken der maimonidischen Gesetzesauslegung anschließend, darin, daß sie dazu dienen sollten, die Juden vom Götzendienste fernzuhalten, was, dem der gesamten Gesetzgebung der Bibel zugrunde liegenden Prinzip entsprechend, als ein moralischer Zweck zu betrachten ist[3]). Ebenso folgt Alexander dem

1) Summa Lib. 3 qu. 28 m. 1 a. 5. Ad tertium dicendum, quod quorundam praeceptorum utilitas nobis nota est, sicut utilitas istius: non occides, nec fornicaberis etc., quorundam autem utilitas non est nobis nota, sicut utilitas prohibitionis esus ligni de novo plantati. Et illa quorum utilitas scitur, vocat Rabi Moyses Judaeus judicia (משפטים), alia vocat ceremonalia (חקים) generali nomine. Ibid. m. 2 a. 1 § 2. Item quidam expositor legis hebraeae dicit, quod omne praeceptum, cujus utilitas nota est, dicitur judicium, quorum vero utilitas ignota est, dicuntur ceremoniae. Vgl. More III cap. 26 (Guide III S. 204—205).

2) Summa Lib. 3 qu. 54 m. 2. Nam convenienter quidam probaverunt per auctoritates et rationes et exempla in lege quantum ad ceremonalia contineri intelligentiam spiritualem. Legitur Deut. IV: Haec est nostra sapientia et intellectus coram omnibus populis etc. Quis enim propter litteralem intelligentiam solam legis sapientem et intelligentem censeat populum illum. Vgl. More III cap. 31 (Guide III S. 247).

3) Summa Lib. 3 qu. 28 m. 2 art. 1 § 1. Item omnis actus latriae est moralis, sed actus sacrificiorum erant latriae, quia illis colebatur Deus et honorabatur ut Deus, ergo erant actus morales. Igitur ceremonalia aliqua sive sacramentalia erant moralia. Similiter istud patet de omnibus ceremonalibus, sicut de isto: non arabis in bove et asino, non coques hedum in lacte matris, non vestieris lana et lino etc., quorum ratio non est manifesta, quia, sicut dicunt judaei expositores legis ad litteram, omnia praecepta, quorum non est ratio manifesta, dabantur Judaeis, ut revocarentur ab idololatria; ergo erat intentio talium ceremonalium esse longe ab idololatria, sed longe esse ab

Maimonides in der Begründung vieler einzelnen Gebote, worauf wir jedoch hier nicht weiter eingehen können.

III. Vincenz von Beauvais.

Einer der ersten aus dem Orden der Dominikaner hervorgegangenen Theologen, verdankt Vincenz von Beauvais (geb. zwischen 1184 und 1194, gest. um das Jahr 1264) seine Stellung in der Geschichte der Wissenschaft nicht sowohl seinen Leistungen auf dem Gebiete der Theologie, als vielmehr der hervorragenden Bedeutung, die er für die Literaturgeschichte des Mittelalters und insbesondere für die Kenntnis der wissenschaftlichen Bestrebungen im dreizehnten Jahrhundert erlangt hat. Vincenz von Beauvais war zu sehr Polyhistor und nicht Selbstdenker genug, um ein eigenes theologisches Lehrsystem aufzustellen, ein zu wenig schöpferischer Geist, um die Wissenschaft nach irgend welcher Richtung durch originelle Gedanken zu befruchten. Dagegen hat das Mittelalter nur wenige Gelehrte aufzuweisen, die sich an Umfang und Vielseitigkeit des Wissens mit V. v. B. vergleichen ließen. In seinem Hauptwerk, dem Speculum majus, besitzen wir eine im großten Stil angelegte Encyklopädie aller Wissenschaften, eine systematisch angeordnete Sammlung von Excerpten, aus der wir uns, wie kaum aus einem anderen Werke, über den Stand und Umfang der Wissenschaften und Künste sowie über deren Pflege in den Schulen jener Zeit unterrichten können. In diesem Sammelwerke wird neben dem überaus häufig citirten Isaak Israeli und dem ohne Nennung des Autors benutzten Fons vitae des Avicebron an fünf Stellen auch der Führer des Maimonides excerpirt. An dreien dieser Stellen wird der Name des Rabbi Moyses erwähnt[1]); an einer Stelle, wo es sich um die Erklärung von

[1]) Spec. natur. III cap. 82 (Douai 1624 col. 216; IX cap. 20 col. 565; XIV cap. 72 col. 1112. An der letztangeführten Stelle handelt es sich um die More II, 8 Guide II S. 77—78) erörterte Frage der Sphärenharmonie. Vincenz verwirft die Ansicht, als durch die Bewegung der Himmelskörper Töne erzeugt würden. Dabei aber berührt er die Frage, wie die nach der Ansicht des Gregorius dereinst im coelum empyreum einzustimmende laus vocalis zustande kommen werde.

Genes. 1, 7 handelt, wird die Ansicht des Maimonides von Vincenz in seinem eigenen Namen vorgetragen [1]), und wieder an einer anderen, wo von den verschiedenen Arten der Prophetie die Rede ist, wird Maimonides stillschweigend benutzt [2]).

IV. Albertus Magnus.

Alle seine Vorgänger wie alle seine Nachfolger übertrifft an Kenntnis des jüdischen Schrifttums Albertus Magnus (1193—1280), in dem die Schule des Dominikanerordens einen ihrer gefeiertsten Vertreter gefunden hat. Seine erstaunliche, alle Gebiete der damals bekannten Wissenschaft umfassende Gelehrsamkeit bekundet sich auch in seiner Benutzung der jüdischen Literatur. Vom Talmud, dem monumentalsten Literaturwerk des Judentums, hat er, der das im Jahre 1248 erneuerte Verdammungsurteil über den Talmud mitunterzeichnet hat, freilich ebensowenig eine genauere Kenntnis wie die anderen Theologen des dreizehnten Jahrhunderts. Das Wenige, was er, zum Teil entstellt oder mißverstanden, aus dem Talmud anführt, hat er fast durchweg dem Führer des Maimonides entlehnt. Dagegen finden wir bei ihm die Namen mehrerer der arabisch-jüdischen Literatur angehörender Autoren auf dem Gebiete der Astronomie oder der Astrologie erwähnt [3]), die unseres Wissens den anderen Scholastikern unbekannt geblieben sind. Von den Werken der jüdischen Religionsphilosophen hat er die des Rabbi Isaac (Isaak Israeli), des Avicebron (Salomo ibn Gabirol), eines nicht näher bezeichneten Abraham oder Abraham Hispalensis [4]) und endlich des Rabbi Moyses Aegyptius oder

1) Spec. natur. III cap. 95 col. 224. Nos itaque dicimus, quod ubi dicitur: Deus divisit per firmamentum aquam ab aquis, non sumitur aqua pro elemento, sed pro materia confusionis etc. Vgl. More II, 30 (Guide II S. 330ff).

2) Ibidem XXVI cap. 95 u. a. O.

3) vgl. Guttmann, Scholastik S. 48—53.

4) Diesen Abraham habe ich nur in dem jüngst zum ersten Mal veröffentlichten Hiobkommentar (Alberti Magni Commentarii in Job ed. Melchior Weiss, Freiburg i. B. 1904), und zwar jedesmal in Verbindung mit Moyses Aegyptius und mehrere Male auch mit Isaac citirt gefunden. Ich gebe hier zunächst die betreffenden Stellen wieder. 1) col. 31 Z. 34—col. 32 Z. 30. Haec, quae dicta sunt, Judaei et nostri Judaizantes Haeretici (vgl. Guttmann, Scholastik S. 50 A. 1; S. 107 A. 5) exponunt aliter. Dicunt enim, quod in die, hoc est, in luce providentiae divinae, angeli Dei sive filii bonae

unseres Maimonides benutzt, und zwar in einem Umfange, wie er bei den früheren Scholastikern auch nicht annähernd anzutreffen ist.

Der Einfluß, den besonders die religionsphilosophischen Anschauungen des Maimonides in fortschreitendem Maße auf die christlichen Theologen des dreizehnten Jahrhunderts ausübten,

---

creaturae, hoc est secundum rectum intellectum operantes, Deo assistunt, malae autem creaturae, quae significantur per Satan, hoc est sensualitas cum passionibus inclinantibus, etiam ad malum assunt. Et hoc esse, quod dicitur, quod omnis homo habet bonum angelum a dextris et malum a sinistris et ideo, quia malum infinitum est, quaerere Dominum per verbum infinitum: Unde venisti et Satan dicere, hoc est materiam cum privatione dicere: Circuivi terram undique spargendo malum privationis. In caelo enim locum non habet, quia ibi non est generatio nec corruptio . . . . . Et hoc colligitur in tertia collatione Rabbi Moysi in libro, qui dicitur dux neutrorum cap. XXIV, quam opinionem sequuntur Abraham, Isaac, Moyses Aegyptius, Judaeorum philosophi, eo quod dicunt angelos intelligentias esse, quae sint ubique et semper et nusquam mittantur, angelos autem, qui mittuntur, effectus eorum in inferioribus, vel homines, qui praesago spiritu ista praenuntiant sive ad bonum, sive ad malum. 2) col. 60 Z. 26. Secundum Abraham Judaeum philosophum et secundum Rabbi Moysem Satan Leviathan dicitur, secundum quod a principio diei vitae per omnes dies, menses et annos venenum diffundens malum malo addit et totam rotam nativitatis nostrae sic inficit etc. 3 col. 208 Z. 5. Unde distinguunt motum capitis et caudae draconis, caput autem et caudam vocant nodos, in quibus iste circulus intersecat zodiacum, et dicunt hos nodos quolibet anno ab oriente in occidentem moveri XVIII gradibus, quam Arabes vocant geusaar, quem Deus in caelo produxit in esse ut stellas, quae quasi vivificum principium sunt in caelo, signis undique inveherentur, et ita exponunt Abraham, Isaac et Moyses Aegyptius, philosophi Judaeorum. 4) col. 485 Z. 5. Quod iterum dicatur, quod Leviathan est malitia privationis infusa in totam materiam, sicut dixerunt philosophantes Judaei, Moyses Aegyptius sc., Abraham Hispalensis et Isaac et Jacob Alkindi et quidam alii nihil est ad propositum. Der Herausgeber des Hiobkommentars vermutet, daß unter dem hier citirten Abraham der Verfasser des Emuna Rama Abraham ibn Daud zu verstehen sei, was vielleicht möglich ist, aber durch die von ihm angeführten Belegstellen keineswegs bewiesen wird. Man könnte vielleicht noch eher an Abraham ibn Ezra denken, der, dem ersten Citat entsprechend, die Engel in der Tat als intelligible Substanzen oder Intelligenzen auffaßt, die von Ewigkeit her bestehen, und neben diesen eine zweite Art von Engeln annimmt, die als Augenblicksschöpfungen zu bestimmten Zwecken gebildet werden (vgl. Rosin, Monatsschrift für Gesch. und Wissensch. des Judentums. Jahrg. 42 S. 208 ff.). Ebenso lehrt Ibn-Esra, dem vierten Zitat entsprechend, eine Einwirkung der Gestirne auf die Erdendinge (vgl. Rosin a. a. O. S. 721). Im Übrigen muß man bei Albertus Magnus, was die Zusammenstellung von Namen betrifft, nicht vorsichtig sein (vgl. Guttmann, Scholastik S. 50 A. 1). Was er an der ersten Stelle dem Abraham, Isaac und Moyses Aegyptius zuschreibt, das wird an einer anderen Stelle dem Rabbi Moyses, Rabbi Elieser und Rabbi Joanna beigelegt (vgl. Guttmann, Scholastik a. a. O.).

hängt, wie wir schon bemerkt haben, auf das Engste mit dem in der Scholastik sich vollziehenden Umschwung zusammen, der, bereits durch Wilhelm von Auvergne und Alexander von Hales angebahnt, durch Albertus Magnus weiter fortgeführt und auf einen Höhepunkt gebracht wurde, der nur noch von seinem großen Schüler Thomas von Aquino übertroffen wurde. War es schon bei den Vorgängern Albert's die erweiterte Bekanntschaft mit den Schriften des Aristoteles, durch welche dieser Umschwung in erster Reihe beeinflußt wurde, so gilt dies in noch viel höherem Maße von Albert selbst, der durch seine Kommentare zu fast sämtlichen Schriften des Aristoteles und durch deren umfassende Verwertung in seinen selbständigen Arbeiten wesentlich dazu beigetragen hat, dem Aristotelismus zu einer herrschenden Stellung in der Theologie seiner Zeit zu verhelfen. Wenn aber Albert bei aller Autorität, die er dem Aristoteles zugesteht, sich doch auch ihm gegenüber eine gewisse Unabhängigkeit bewahrt und ihm in manchen, besonders mit der Glaubenslehre zusammenhängenden Fragen, wie z. B. in betreff der Lehre von der Ewigkeit der Welt und ebenso in betreff der Ansicht, daß sich Gottes Allwissenheit und Vorsehung nicht auf die individuellen Wesen der sublunarischen Welt erstreckten, mit aller Entschiedenheit entgegenzutreten wagt[1]), so ist diese Unabhängigkeit nicht ganz sein eigenes Verdienst, sondern zum nicht geringen Teil auf das Vorbild des Maimonides zurückzuführen. Will man den Einfluß des Maimonides auf Albert richtig würdigen, so muß man vornehmlich diejenigen Punkte ins Auge fassen, in denen der offenbarungsgläubige Theologe mit den Lehren des Aristotelismus in Konflikt zu geraten droht. Es giebt Schriften, in denen uns die Namen der arabischen Aristoteliker auf jeder Seite begegnen, während der des Rabbi Moyses Aegyptius entweder gar nicht, oder doch nur ganz vereinzelt erwähnt wird. Das sind die rein philosophischen oder naturwissenschaftlichen Schriften, in denen nur der Aristoteliker zu Worte kommt. Hier, wo sich Albert auf eine Reproduktion der zugrunde gelegten aristotelischen Schriften beschränkt, bot

1) vgl. Stöckl, Geschichte der Philosophie des Mittelalters II S. 389; Schneid, Aristoteles in der Scholastik (Eichstädt 1875) S. 81 ff.

sich ihm nicht so häufig die Gelegenheit dar, auf Maimonides hinzuweisen, der in seinem Führer kein vollständiges, über alle Teile der Philosophie sich erstreckendes System zur Darstellung bringen, sondern die in ihrem Glauben schwankend Gewordenen nur über diejenigen Fragen aufklären will, in denen der Glaube durch die Philosophie bedroht erscheint, indem er entweder einen Ausgleich zwischen beiden herbeizuführen, oder, wo dies nicht angängig ist, die Berechtigung der Glaubenslehren auch gegenüber den ihnen widersprechenden Lehren der Zeitphilosophie nachzuweisen sucht. In der Erörterung dieser Fragen aber, die auch dem bibelgläubigen christlichen Theologen besonders am Herzen liegen mußten, werden wir Albert vielfach in den Spuren des Maimonides wandeln sehen. Was Albert sonst noch dem Maimonides entlehnt, fällt dem gegenüber weniger ins Gewicht und soll auch in unserer sich auf die Hauptpunkte beschränkenden Darstellung nicht weiter berücksichtigt werden. In den allgemein philosophischen Fragen wird z. B. der Einfluß der Araber weit höher als der des jüdischen Denkers anzuschlagen sein. Wo es sich aber darum handelt, das Gebiet des Glaubens von dem der Philosophie abzugrenzen, den Standpunkt des Bibelglaubens gegenüber der Autorität des Aristoteles zu verteidigen, da bot sich Maimonides als der einzige, dem abendländischen Theologen zugängliche Schriftsteller dar, der eine Lösung dieser Aufgabe versucht hatte und dessen Führung sich daher Albert auch in vielen Punkten anvertraute. Als der erste große Theologe des Dominikanerordens hat Albert auch darin auf seine Nachfolger einen maßgebenden Einfluß ausgeübt. Fassen wir die beiden Schulen, in denen sich das wissenschaftliche Leben jener Zeit konzentrirte, die des Dominikaner- und die des Franziskanerordens, in ihrem Verhältnis zu den Vertretern der jüdischen Philosophie ins Auge, so finden wir bei den Dominikanern den Einfluß des Maimonides überwiegend, während die Franziskaner sich mehr an Gabirol oder Avicebron anschließen, dessen Lehren von den Theologen des Dominikanerordens fast durchweg abgelehnt werden.

Wir beginnen unseren Nachweis der Beziehungen Alberts zu Maimonides mit der Gotteslehre. Was die Beweise für das Da-

sein Gottes betrifft, so läßt sich eine Abhängigkeit von Maimonides in diesem Punkte nicht mit Bestimmtheit behaupten [1]). Wenn Albert neben dem ontologischen Beweis des Anselmus und den von den Kirchenvätern Ambrosius und Augustin übernommenen Beweisen unter anderem auch von der Bewegung der Welt ausgeht und aus ihr auf das Dasein eines unbewegten Bewegers, d. i. Gottes, schließt [2]), so braucht er zu diesem auf Aristoteles zurückgehenden Beweise nicht erst von Maimonides die Anregung empfangen zu haben. Mit größerer Wahrscheinlichkeit ist es auf eine Beeinflussung durch Maimonides zurückzuführen, wenn Albert lehrt, daß Gott als das unendliche Prinzip aller Dinge und wegen der unendlichen Fülle seines Lichtes über alle begreifende Erkenntnis erhaben sei, dem Lichte der Sonne vergleichbar, das wegen seiner Immensität nicht wahrgenommen werden könne [3]). Ausdrücklich beruft er sich auf Maimonides an mehreren Stellen, wo es sich um die Frage handelt, inwiefern eine Erkenntnis Gottes durch negative Attribute erreichbar sei [4]). Ebenso lehrt Albert in Übereinstimmung mit Maimonides, daß, wenn gewisse Attribute von Gott und von den geschöpflichen Dingen prädicirt werden, dieselben von Gott in ganz anderem Sinne als von den geschöpflichen Dingen zu verstehen seien [5]). Weil Gottes Wesen unerkennbar ist, so kann er, wie Albert lehrt, seinem vollen Wesen nach

1) Vgl. dagegen Joël, Verhältnis Alberts des Großen zu Maimonides (Breslau 1863) S. IX A. 1.

2) Summ. theolog. I tr. 3 qu. 18 m. 1 (ed. Jammy XVII pag. 65), Metaph. XI tr. 2 cap. 1 (III pag. 364).

3) Summ. theolog. I tr. 3 qu. 13 m. 1 (XVII pag. 31). Sicut tamen lumen secundum immensitatem, quam habet in rota solis et secundum immensitatem potestatis, qua omnia visibilia comprehendere potest, non potest capi vel comprehendi a visu, ita et intellectus divinus secundum excellentiam qua excellit in seipso, et secundum potestatem, qua illustrare potest super omnia, etiam super infinita intelligibilia, capi vel comprehendi non potest ab intellectu creato. Vgl. More I cap. 59 (Guide I S. 252).

4) De caus. et process. II tr. 2 cap. 9 (V pag. 593). Quia tamen, ut dicit Rabbi Moyses, negatio restringitur ad cogniti naturam, iste alius modus est cognitionis. Comment. in Sent. I dist. 28 artic. 2 (XIV pag. 427). Si forte dicas, quod negatio facit innotescere, ut dicit Rabbi Moyses in libro, qui dicitur dux neutrorum, praecipue in divinis etc. Comment. in Dionys. De caelesti hierarchia cap. 2, 7c (XIII pag. 21). Vgl. More I cap. 58 (Guide I S. 242 ff.).

5) De caus. et proc. I tr. 3 cap. 6 (V pag. 551). Propter quod non est univoce

auch mit keinem Namen ausgedrückt werden. Unter allen Namen aber, die Gott beigelegt werden, ist, wie er mit Berufung auf Maimonides sagt, der unaussprechliche Gottesname, d. i. das Tetragramm, der zutreffendste, weil in ihm das reine Sein Gottes ohne jede andere Bestimmung zum Ausdruck kommt [1]). Zustimmend verhält er sich zu der vermeintlichen Ansicht des Maimonides, daß die Weisheit Gottes die vornämlichste Ursache für die Ordnung und Stufenfolge der Dinge sei. Die Fülle des Guten in Gott und seine Bereitschaft, dasselbe mitzuteilen, ist nämlich so groß, daß keines der Dinge es in dem Maße, wie es in Gott ist, aufnehmen konnte; deshalb habe die Weisheit Gottes die Dinge nicht in gleichem Abstand von sich, sondern in verschiedenen Abständen und in einer gewissen Stufenfolge geschaffen, damit jedes nach seiner Fähigkeit an der göttlichen Güte teilhabe, und keines von dem göttlichen Sein ausgeschlossen sei, das sonst nicht die universelle Ursache aller Dinge wäre [2]).

Wir kommen nun zu der Lehre von der Schöpfung. Sehen wir von den Mutakallimun ab, deren Beweise für die Zeitlichkeit

praedicatio, quando haec de primo et de secundis praedicuntur . . . Ex hoc fit, quod non una ratione praedicatur de causa et causato, sed ratione, qua praedicatur de causato, negatur de causa, et in ratione, qua praedicatur de causa, negatur de causato. Vgl. More I cap. 56 (Guide I S. 228 f.).

1) Comment. in Sent. I dist. 2 cap. 14 (XIV pag. 42). Et nota, quod propter simplicem intellectum entis creati, ut dictum est, dicit Rabbi Moyses in libro de duce neutrorum, quod: Qui est, est nomen inneffabile Dei et praecipuum inter omnia nomina, quia hoc nominat, quod ipse verissime est simpliciter sine additione aliqua. Vgl. über die Gottesnamen und speziell über das Tetragramm oder den Schem Hamphorasch More I cap. 61 (Guide I S. 267 ff.).

2) De fruct. et proc. II tr. 4 cap. 2 (V pag. 633). Cujus (primi boni) gradus et ordines, ut dicit Moyses Aegyptius, sapientia lumine suo determinans universa et reducens omnia in unum, potissima est causa. Tanta enim est largitas primi et tanta nobilitas et tanta amplitudo bonitatum ejus, quod nihil secundorum capere posset eas, secundum quod in ipso sunt, et propterea sapientia prima non produxit res ex aequo distantes ab ipso, sed secundum ordinem procidentium et gradus minus et magis distantium, ut omnis capacitas rerum impleatur bonitate divina et nihil eorum sit, quod esse divinum non participet secundum unius cujusque propriam analogiam. Ibidem cap. 12 (pag. 647). Causa enim prima non est tantum producens res, sed gradus et ordines rerum producentes, ut dicit Moyses Aegyptius, nisi enim omnium capacitatem impleret, non esset divina omnibus, nec esset causa universalis. Dafür weiß ich keine Belegstelle aus dem More des Maimonides.

der Schöpfung, die wir vornämlich aus seiner Darstellung kennen lernen [1]), Maimonides nicht will gelten lassen und als „sophistische Methoden" ablehnt [2]), so war, da bekanntlich die arabischen Aristoteliker sich in der Schöpfungslehre auf den Standpunkt der neuplatonischen Emanationslehre stellten und so zu der Annahme der Ewigkeit der Welt gelangten, Maimonides der erste, der es unternahm, sich mit den kosmologischen Theorien der „Philosophen" und insbesondere mit der aristotelischen Lehre von der Weltewigkeit auseinanderzusetzen und ihnen gegenüber die Lehre der Bibel von der Zeitlichkeit der Schöpfung zu rechtfertigen und philosophisch zu begründen. Die Schöpfungslehre des Maimonides, eine der hervorragendsten Leistungen auf dem Gebiete der jüdischen Religionsphilosophie, war aber um so mehr dazu angetan, die Aufmerksamkeit auch der christlichen Theologen auf sich zu lenken, als es sich hierbei um eine Frage handelte, die, wie bereits in den ersten Jahrzehnten des dreizehnten Jahrhunderts [3]), so auch damals wieder nicht ohne eine gewisse Leidenschaftlichkeit innerhalb der Kirche erörtert wurde. Unter den Lehren der arabischen Philosophen, die sich mit überraschender Schnelligkeit im christlichen Abendland verbreitet und ganz besonders auf der die theologischen Studien beherrschenden Pariser Universität und im Orden der Franziskaner Eingang gefunden hatten [4]), befand sich auch eine Anzahl von Sätzen, die als dem christlichen Dogma widerstreitend bei den Vertretern der Kirche den heftigsten Anstoß erregten. Zu diesen gehörte in erster Reihe die Lehre von der Ewigkeit der Welt, die mit anderen dem Averroismus entstammenden Lehren schon im Jahre 1269 von dem Bischof Étienne Tempier von Paris im Verein mit den hervorragendsten Theologen

1) More I cap. 74.

2) More II cap. 16 (Guide II S. 128). Ebenso überschreibt Albert das von diesen Beweisen handelnde Kapitel in seinem Kommentar zur Physik (VIII tr. 1 cap. 12 II pag. 328): Et est digressio declarans rationes sophisticas aliquorum objicientium contra motus aeternitatem. Vgl. über des Thomas von Aquino Beurteilung dieser Beweise meine Schrift: Das Verhältnis des Thomas von Aquino zum Judentum und zur jüdischen Literatur S. 62—63.

3) Vgl. oben S. 140.

4) vgl. Rénan, Averroès et l'Averroisme (Paris 1866) S. 259 ff; Hauréau de la philosophie scolastique S. 430 ff.

verurteilt wurde. In dem von demselben Bischof im Jahre 1277 ergangenen Verdammungsurteil finden wir neben dieser Lehre noch die Sätze angeführt, daß es unmöglich sei, die Gründe der Philosophen in betreff der Ewigkeit der Welt zu widerlegen, daß der von der natürlichen Erkenntnis ausgehende Philosoph die Erschaffenheit der Welt schlechthin leugnen müsse, weil er sich auf natürliche Gründe und Beweise stütze, daß der Gläubige dagegen, weil er sich auf übernatürliche Gründe stütze, die Ewigkeit der Welt leugnen könne, daß eine Schöpfung unmöglich, obwohl dem Glauben gemäß das Gegenteil festzuhalten sei[1]). Dürfen wir schon in diesen die Theorie von der doppelten Wahrheit enthaltenden Kompromißlehren ein Zeugnis dafür erblicken, in welchem Umfange auch in den Kreisen der christlichen Theologen die Ansicht verbreitet war, daß vom Standpunkt der natürlichen Erkenntnis eine Ablehnung der Lehre von der Ewigkeit der Welt unmöglich sei, so werden wir es um so begreiflicher finden, wie willkommen den auf dem Boden des kirchlichen Dogma stehenden Theologen der von dem jüdischen Denker unternommene Versuch sein mußte, die Lehre von der Ewigkeit der Welt mit philosophischen Gründen zu widerlegen und ihr gegenüber die zeitliche Schöpfung als rationell begründeter nachzuweisen.

Schon bei Alexander von Hales hatten wir Gelegenheit, uns von der Wirkung zu überzeugen, welche die Schöpfungslehre des Maimonides in christlichen Kreisen ausgeübt hat[2]). In noch viel höherem Maße tritt uns dies bei Albertus Magnus entgegen. In der theologischen Summa freilich beschränken sich die Entlehnungen aus Maimonides vornehmlich auf diejenige Partie, die von der Widerlegung der peripatetischen Beweise für die Ewigkeit der Welt handelt, während die positiven Ausführungen der

1) Quod mundus est aeternus. Quod impossibile est solvere rationes Philosophi de aeternitate mundi. Quod naturalis philosophus simpliciter debet negare mundi novitatem, quia additur causis et rationibus naturalibus, fidelis autem potest negare mundi aeternitatem, quia nititur causis supranaturalibus. Quod creatio non est possibilis, quamvis contrarium sit tenendum secundum fidem. Vgl. Du Boulay Hist. Universit. Parisiensis III pag. 433; Denifle a. a. O. S. 273—274; B. Hauréau in Hist. litt. de la France XXVIII, Paris 1885 S. 313 ff.; C. Baeumker, Die Impossibilia des Siger von Brabant (Beiträge zur Gesch. d. Philos. des Mittelalt.). Münster 1898 S. 106 ff.

2) Vgl. oben S. 149 ff.

eine theologische Lösung des Problems anstrebenden Tendenz gemäß sich mehr an Augustin anschließen. Dagegen wird die Darstellung des Maimonides von Albert im Kommentar zur Physik in allen ihren Teilen auf das Ausgiebigste verwertet. Abweichend von der sonst in seinen kommentirenden Schriften beobachteten Methode, sich unter Verzichtleistung auf eine eigene Meinungsäußerung im wesentlichen auf eine Reproduktion der aristotelischen Vorlage zu beschränken, glaubt er hier, bei diesem Punkte angelangt, aus seiner Zurückhaltung heraustreten und gegenüber der aristotelischen Lehre von der Weltewigkeit seinen differirenden Standpunkt geltend machen zu müssen. Was er aber in den diese Frage behandelnden Kapiteln vorträgt[1]), ist zum Teil wortgetreu, zum Teil dem Inhalte nach dem Führer des Maimonides entlehnt.

Schon in dem, was er der eigentlichen Darstellung zur historischen Orientirung des Lesers vorausschickt, folgt Albert eingeständlich dem Maimonides. Nachdem er zuerst die Ansichten der früheren Philosophen über diese Frage erörtert hat, reproduzirt er, um den Standpunkt des Aristotelismus zu kennzeichnen, die sieben von Maimonides zusammengestellten Argumente, mit denen die Peripatetiker die Ewigkeit der Bewegung oder die Weltewigkeit hätten beweisen wollen. Auf diese Zusammenstellung des Maimonides beruft sich Albert auch in der theologischen Summa und im Sentenzenkommentar[2]). Mit Maimonides be-

1) Phys. VIII tr. 1 cap 11—15.

2) Ibidem cap. 11 (II pag. 326). Post autem omnes hos princeps philosophorum surrexit Aristoteles incipiens sectam Peripateticorum, haec omnia improbans et dicens neque motum neque mundum incepisse unquam in tempore aliquo praeterito et nunquam esse desiturum in tempore aliquo futuro, cujus rationes licet fideliter posuerimus in praehabitis, tamen adhuc volumus redire et summatim ponere rationes, quibus a posteris Peripateticis haec opinio est probata, et sunt in universo 7 collectae a Moyse Aegyptio Judaeorum philosopho, quae in diversis locis librorum Aristotelis colliguntur. Summa theolog. II tr. 1 qu. 4 m. 2 a. 5 p. 3 (XVIII pag. 58). De septem viis, quas collegit Rabbi Moyses, quibus probatur mundi aeternitas. Comment. in Sent. II dist. 1 artic. 10 (XV pag. 13). Hic, ut sciatur opinio Aristotelis, necesse est quaerere duo, primum utrum Aristoteles sufficienter determinaverit mundum esse aeternum, sicut imponitur ei, secundo de ratione principiorum duorum, quae posuisse ab aeterno hic dicitur a magistro. Quia vero de hac materia alibi tractavimus, tenebimus hic viam breviorem et ponemus septem vias, quas collegit Rabbi Moyses in secunda collatione libri ducis neutrorum, et videbimus, quantum concludere possunt. (Vgl.

merkt er, daß die vier ersten dieser Beweise auf Aristoteles zurückgingen, während die drei anderen, zu denen er dann noch einen dem Averroes angehörenden hinzufügt, von den Späteren herrührten[1]). Ebenso hat Albert die Kenntnis der beiden von ihm als sophistisch bezeichneten Beweise für die Zeitlichkeit der Schöpfung dem Maimonides zu verdanken[2]). Sie sind im wesentlichen der Darstellung entlehnt, die Maimonides im ersten Teile seines Führers von den sieben Methoden giebt, welche die Mutakallimun angewandt hätten, um die Zeitlichkeit der Welt zu beweisen oder deren Ewigkeit zu bestreiten[3]).

Der Darlegung der auch nach seiner Ansicht beweiskräftigen Argumente für die Zeitlichkeit der Schöpfung schickt Albert noch einige Bemerkungen voraus, die sich auch bei Maimonides in der dem gleichen Zwecke dienenden Abhandlung vorfinden. Wer sich zu der Lehre bekennt, so sagt er, daß die Welt als eine von Gott hervorgerufene Schöpfung entstanden sei, der muß auch die Zeit als geschaffen betrachten, denn da die Zeit nur ein Accidenz der Bewegung ist, so würde aus der Ewigkeit der Zeit auch die Ewigkeit der Bewegung und des durch die Bewegung entstandenen Bewegten, d. i. der Welt, folgen[4]). Wenn man sagt, daß Gott

---

More II cap. 14. Auch in der Widerlegung dieser Argumente bekennt er an der letztangeführten Stelle, teilweise dem Maimonides gefolgt zu sein. Ibidem (pag. 16). Et istae rationes (die zwei Gegenargumente) sunt collectae ex philosophis, scilicet Moyse et aliis. — Wunderlicherweise wiederholt noch Schneid (a. a. O. S. 92) und, wie es scheint, auch Bach (Des Albertus Magnus Verhältnis zu der Erkenntnislehre der Griechen, Lateiner, Araber und Juden, Wien 1881 S. 177) den schon von Joel gerügten Irrtum Sighart's (Albertus Magnus, sein Leben und seine Wissenschaft, Regensb. 1857 S. 375 A. 3), daß Albert die Beweise des Maimonides für die Ewigkeit der Welt widerlege.

1) Phys. VIII tr. 1 cap. 11 (II pag. 327). Posteriores autem invenerunt alias [illegible] quorum tres ponit Moyses Aegyptius, et una eis additur ab Averroe Cordubense in commentario libri physicorum Aristot.

2) Ibidem cap. 12 (II pag. 328). Vgl. More I cap. 74.

3) Vgl. [illegible]: Guttmann, Scholastik S. 69 ff.

4) Phys. Ibidem cap. 13 (II pag. 330). Dicamus ergo laudes dantes creatori [illegible] quod mundus a primo creatore solo Deo incepit post creationem, dicentes [illegible] et motum cum creatione mobilis incepisse et cum creatione primi motus, [illegible] mobili, quod est caelum intrinsecus. Non enim aliquis hominum sustinere [illegible] quod mundus non esset aeternus, si etiam ipse concederet, quod tempus

vor der Welt gewesen sei, so ist damit nicht gemeint, daß es eine Zeit vor Anfang der Welt gegeben habe, sondern es wird dadurch nur die Ewigkeit mit der Zeit in Beziehung gesetzt [1]). Es ist darum auch, so fährt Albert fort, eine durchaus unberechtigte Frage, warum Gott so lange gewartet habe, bis er die Welt geschaffen habe, denn dieselbe Frage könnte man auch erheben, wenn die Welt so viele Jahre oder Jahrtausende bestände, als Hirsenkörner in der Höhlung der ersten Himmelsphäre liegen können[2]). Ganz dieselbe Bemerkung mit demselben Beispiel von den Hirsenkörnern findet sich an einer späteren Stelle auch bei Maimonides[3]).

Zur eigentlichen Beweisführung übergehend, weist Albert, wiederum in Übereinstimmung mit Maimonides, zunächst darauf hin, daß die Annahme der Weltewigkeit zur Voraussetzung habe, die Dinge seien mit Notwendigkeit aus der ersten Ursache emanirt. Dem stehe aber die Verschiedenheit der Dinge ihrer Substanz wie ihren Bewegungen nach entgegen, denn diese erkläre sich nur, wenn man die Entstehung der Dinge auf einen mit Freiheit und Absicht wirkenden Urheber und nicht auf eine mit Notwendigkeit wirkende Emanation zurückführe[4]). Dieses Argument

---

fuisset ab aeterno propter hoc, quod tempus est passio motus, et posito tempore aeterno sequitur motum fuisse aeternum, et tunc etiam sequeretur mobile fuisse ab aeterno. Vgl. More II cap. 13 (Guide II S. 104—105).

1) Phys. Ibidem. Dicamus igitur Deum aeternitate praecedere mundum, et quotiescunque dicitur Deum fuisse ante et mundum post, non dicunt haec verba nisi ordinem aeternitatis ad tempus et non tempus, et dicimus aeternitatem esse indificientem sine principio et sine fine durationem et ideo ad tempus comparabile. Vgl. Guide II S. 105.

2) Phys. Ibidem. Et propter hoc nihil omnino quaerunt, qui inquirunt causam, quare tantum exspectavit, donec fecit mundum? quia si tot annis stetisset mundus, quot grana milii possent jacere in concavitate circumferentiae primi caeli, vel etiam tot millibus annorum, eadem posset esse quaestio, quae quaeritur hoc modo. In der Summa theolog. weist Albert diese Frage unter Berufung auf Augustin damit ab, daß der Wille Gottes für die Weltenschöpfung entscheidend gewesen sei. Vom Willen Gottes könne man aber nicht fragen, warum er es so gewollt habe, da er keine höhere Ursache mehr über sich habe, durch welche er zur Tätigkeit determinirt würde. Vgl. Stöckl II S. 385.

3) More II cap. 14 (Guide II S. 120).

4) Phys. Ibidem (pag. 330). Dependet autem scientia hujus problematis a scientia alterius, quod est, utrum per necessitatem naturae fluunt entia creata a prima causa vel per electionem voluntatis. Ibidem (pag. 331). Hoc habito procedo ulterius inquirendo

halt Albert für so entscheidend, daß er am Schluß seiner Ausführungen über diesen Punkt noch einmal darauf zurückkommt mit der Bemerkung, daß die Lehre von der Zeitlichkeit der Schöpfung schon aus diesem Grunde der Annahme der Peripatetiker von der Weltewigkeit vorzuziehen sei[1]. Eine ähnliche Wendung, die Albert offenbar vorschwebt, findet sich auch bei Maimonides an der Stelle, wo er zu diesem Argument überleitet[2]. Den Kernpunkt der Argumentation gegen die von den Peripatetikern beigebrachten Beweise für die Ewigkeit der Welt bildet die Ausführung, daß die Peripatetiker von der falschen Voraussetzung ausgingen, daß das, was von den bereits entstandenen Dingen gelte, auch auf die Art ihrer Entstehung anwendbar sei. Die Gesetze, die innerhalb der geschaffenen Welt Giltigkeit haben, sind aber nicht ohne Weiteres auf die Weltschöpfung selbst zu übertragen und haben mithin keine Beweiskraft für die Frage, ob die Welt ewig oder entstanden sei[3]. Das stimmt genau mit der Argumentation des Maimonides überein, der dem Aristoteles das Recht abspricht, aus den Gesetzen der schon vorhandenen Natur Rückschlüsse auf die Ewigkeit oder das Entstandensein dieser Gesetze zu machen. Man könne dem Aristoteles zugeben, daß allem Werden der eine Urstoff zugrunde liege, und wiederum, daß alles Vergehen in diesen Urstoff münde, und doch von diesem Urstoff behaupten, daß sein Werden nicht den jetzt wahrnehmbaren Bedingungen des Werdens unterworfen gewesen, daß er

---

[illegible] diversitatis, quae est in orbe, tam in substantia, quam in motibus. Vgl. More II cap. 19 (Guide II S. 144 ff.).

1) Phys. Ibidem cap. 15 (pag. 333). Ne autem aliquid scrupuli remaneat in opinione [illegible] volumus adhuc facere mentionem de secta Peripateticorum in principio mundi [illegible] eorum ad opinionem nostram ostendere nostrae opinionis [illegible]. Bene enim viderunt Peripatitici et ipse Aristoteles, quod absque [illegible] a prima causa per intellectum et voluntatem, sed dicunt, quod procedit per modum necessitatis etc.

2) More II cap. 18 Schluß (Guide II S. 144): „Nachdem ich dir auseinandergesetzt habe, daß unsere Behauptung zulässig und wenigstens nicht unmöglich sei, wie es die Anhänger der Ewigkeit (der Welt) behaupten, will ich in den folgenden Kapiteln [illegible], daß unsere Ansicht vom spekulativen Gesichtspunkt vorzuziehen sei, und [illegible] für die absurden Konsequenzen, welche die andere Ansicht hat, enthüllen."

3) Phys. Ibidem cap. 14 (pag. 332)

vielmehr aus dem absoluten Nichtsein ins Dasein gerufen worden sei. In gleicher Weise lasse sich gegen seinen aus der Natur der Bewegung hergenommenen Beweis sowie gegen die übrigen Beweise der Einwand erheben, daß sie durchaus unberechtigte Rückschlüsse aus der einmal vorhandenen und allerdings von ihm richtig erkannten Natur seien[1]). Zur näheren Erläuterung dieser Argumentation führt Albert das wiederum dem Maimonides entlehnte berühmte Gleichnis an von dem mutterlosen, auf einer einsamen Insel erwachsenen Knaben, der, über die Entstehung des Embryo und dessen Hervorgang aus dem Mutterschoße belehrt, dieser Behauptung widerspricht, weil nach seiner Erfahrung, die sich auf die an dem bereits vollkommen entwickelten Menschen gemachten Wahrnehmungen gründet, der Mensch ohne Atmung, ohne Zuführung der Nahrung durch den Mund, ohne Ausscheidung der Exkremente usw. nicht leben könne[2]).

Wie Maimonides, so glaubt auch Albert, sich bei dieser Gelegenheit gegen den Vorwurf verteidigen zu müssen, daß er dem Aristoteles nur widerspreche, weil er dessen Lehre nicht

---

1) Vgl. Joël, Die Religionsphilosophie des Mose ben Maimon (Maimonides) Breslau 1859 S. 15.

2) Phys. Ibidem cap. 14 (pag. 332). Sunt enim decepti Peripatetici in hoc, quod volunt similem esse modum inceptionis principiorum naturae et rerum perfectarum in natura, et hoc non est verum, quia res perfectae in natura generantur et corrumpuntur in materiam et sunt in materia et potentia antequam fiant. Sed principia naturae, sicut materia et forma et primum mobile cum motu suo, quod facit materiam generabilium moveri motibus et mutationibus physicis, non est necessarium sic incepisse, sed potius incepit ex nihilo factum, sicut dictum . . . Et si voluisset (Aristoteles) probare, quae posuit, non potuisset neque viam ad hoc habuisset, sed, sicut diximus, ratiocinatur de modo inceptionis principiorum naturae per modum inceptionis perfectae rei in natura, cum hoc non sit necessarium; aliter enim moveretur inesse principia etiam in una re quam ipsa res, sicut patet in embryone, cujus natura est sanguis menstruus, qui stat in matrice et non alteratur ad generationem, et cum tangitur a spermate viri, statim movetur et formatur et tunc formatur cor et alia membra et ventre aperto ad umbilicum nutritur in matrice et non spirat et non egerit nec digerit embryo, donec effunditur de utero matris, cum tamen horum motuum nullo moveatur, postquam natus est infans. Et si forte removeretur, postquam natus est a matre, et nutriretur, ita quod nullam viderit feminam, donec esset grandis, incredibile esset ei, si quis diceret eum novem mensibus fuisse clausum in ventre hominis et non comedisse neque egessisse et habuisse umbilicum apertum et non spirasse etc. Vgl. More II cap. 17 (Guide II S. 130—133).

verstanden habe. Um sein Verhalten zu rechtfertigen, spricht sich Maimonides bekanntlich dahin aus, daß Alles, was Aristoteles in betreff der sublunarischen Welt gelehrt habe, unzweifelhaft wahr und über jede Anfechtung erhaben sei; was er dagegen über die Dinge sage, die über die sublunarische Welt hinausgehen, das beruhe auf bloßen Vermutungen und hätte zu vielen Irrtumern Veranlassung gegeben[1]). So meint auch Albert, sich der Autorität des Aristoteles, der doch kein Gott, sondern nur ein dem Irrtum unterworfener Mensch gewesen sei, nicht unterwerfen zu dürfen, wo seine Behauptungen auf unbewiesene Voraussetzungen gegründet seien[2]). Endlich beruft sich Albert in Übereinstimmung mit Maimonides darauf, daß Aristoteles selbst die Argumente für die Ewigkeit der Welt nicht als bindend erachtet habe, daß vielmehr erst die späteren Peripatetiker diese Argumente, denen Aristoteles nur eine größere Probabilität als den Gegenargumenten zuschreibe, für vollgiltige Beweise ausgegeben hatten[3]).

1) More II cap. 22. Vgl. More II cap. 19. 24.

2) Phys. Ibidem. Dicit autem fortasse aliquis nos Aristotelem non intellexisse et ideo non consentire verbis ejus, vel quod forte ex certa scientia contradicamus ei quantum ad hominem, et non quantum ad rei veritatem. Et ad illum dicimus, quod, qui credit Aristot. fuisse Deum, ille debet credere, quod nunquam erravit. Si autem credit ipsum esse hominem, tunc procul dubio errare potuit sicut et nos. Tamen hoc modo, quo rationes suae inducuntur, non sequuntur nisi quibusdam propositis, scilicet nihil incipere nisi mutatione physica et nihil incipere nisi in tempore, et talibus suppositis bene concedimus, quod rationes suae sunt de necessitate concludentes etc.

3) Phys. Ibidem cap. 14 Schluß (pag. 333). Si autem quaeratur de aliquo dicente, quod si vera sunt, quae dicta sunt, quare Aristot., qui multa subtilia intellexit, ita non dixit, dico omnino mihi videri Aristot. bene intellexisse non esse necessitatem in suis rationibus, quibus visus est probare mundum aeternum esse, et hoc ipse manifestat in [illegible] libris caeli et mundi, ubi dicit, quod inquisivit ista ex cupiditate, quam habuit in philosophia, et reddit causas, quibus minus quam aliis contradici potest, et [illegible], quod ipse scivit se demonstrationem non habere, quia demonstrationi non posset aliquo modo contradici, et si etiam ab omnibus contradiceretur, non propter [illegible] quam si a nullo contradiceretur. Vgl. More II cap. 15 (Guide II S. 121 ff.). Das unverständliche: in pluribus libris caeli et mundi beruht [illegible]. Gemeint sind mehrere Bücher des Aristoteles, wie Maimonides auch in diesem Kapitel neben der Stelle aus De caelo et mundo auch noch [illegible] aus der Physik und der Logik beruft. — Eine Rechtfertigung des Aristoteles [illegible] die Ewigkeit der Welt gelehrt habe, versucht auch Alfarabi

Ganz anders als in der Lehre von der Schöpfung stellt sich uns das Verhältnis des Albertus Magnus zu Maimonides in der Engellehre dar. In dem mystischen Sinne der christlichen Theologie, wie sie in diesem Punkte auch von Albert vertreten wird, kann ja überhaupt ebensowenig bei Maimonides wie bei den anderen jüdischen Religionsphilosophen von einer Engellehre die Rede sein. Wie Albert ganz richtig bemerkt, ist es im Grunde nur der Zwang des Bibelwortes, dem Maimonides sich beugt, indem er an der Existenz der Engel festhält[1]). Um so begreiflicher wird es uns erscheinen, daß er, weit davon entfernt, sich in der Weise der christlichen Theologen in transcendente Untersuchungen über die Rangordnung, den Aufenthaltsort der Engel und ähnliche Fragen einzulassen, vielmehr bestrebt ist, die Engelserscheinungen der Schrift durch eine rationelle Auslegung, soviel wie möglich, ihres übernatürlichen Charakters zu entkleiden und sie in den Rahmen seines kosmologischen Weltsystems einzufügen. Dies geschieht, indem er, wie es schon vor ihm Isaak Israeli, Abraham ibn Daud und Andere getan hatten, die Engel mit den „getrennten Intelligenzen" des Aristoteles indentifizirt[2]) und demgemäß die Engellehre nur insoweit in Betracht zieht, als sie mit der peripatetischen Theorie von den Himmelsbewegungen und mit der Lehre von der Prophetie im Zusammenhang steht. Gegen diese Identifizirung der Engel mit den Intelligenzen, die er bald dem Maimonides allein zuschreibt[3]), bald als

in der Abhandlung: Die Harmonie zwischen Plato und Aristoteles, Dieterici Alfarabi's philosophische Abhandlungen, Leiden 1892 S. 35 ff.

1) Comment. in Sent. II dist. 3 art. 16 (XV pag. 54). Praenotandum, quod difficultatem istius quaestionis ostendunt diversae sententiae etiam auctorum. Unde Isaac et Rabbi Moyses, philosophi Judaeorum, hac difficultate coacti auferebant ab angelis, quos secundum legem coacti sunt ponere, notitiam particularium et dicebant ipsos angelos esse intelligentias moventes orbes et non cognoscere particularia, sed potius influere orbibus vel motoribus orbium formas simplices, quae ad particularia determinantur per diversitatem motus et materiae et accidentium materiae, et ideo diversitas particularium neque descendit ab intelligentia, neque scitur ab ea nisi per accidens, scilicet inquantum est causata per motum orbis, et non est haec vel illa.

2) More II cap. 4. 6. 10, III cap. 44 (Guide II S. 64—67, 91, III S. 352).

3) Summ. theolog. II tr. 11 qu. 53 m. 3 (XVIII pag. 309). Sunt tamen quidam nostri temporis dicentes, quod angeli sunt intelligentiae deservientes Deo in motu sphaerarum. Et hoc ortum habet a Rabbi Moyse Jadaeo. Sed hoc ex imperitia provenit, quia omnis, qui scit, qualiter philosophi intelligentias posuerunt, scit, quod angeli

eine ihm und den anderen jüdischen Philosophen eigentümliche Lehre[1]) und dann wieder als eine ihrem letzten Ursprung nach auf die Stoiker und Epikuräer zurückgehende und den Arabern und Juden gemeinsame Ansicht bezeichnet[2]), glaubt Albert mit aller Entschiedenheit Einspruch erheben zu müssen, weil sie ebensowohl die unmittelbare Herkunft der Engel aus Gott wie ihre Bestimmung in der Rangordnung des himmlischen Reiches als diejenigen Momente verkenne, durch die sie sich von den Intelligenzen unterschieden[3]). Als geradezu häretisch erklärt er die Ansicht einiger an dem alten Testament festhaltender Philosophen, unter denen er in erster Reihe den Maimonides nennt, daß unter gewissen Bewegungen der Engel nur die Wirkungen der den Befehlen der Engel gehorchenden Kräfte zu verstehen seien[4]). Wie er bei dieser Gelegenheit einige Tal-

---

non sunt intelligentiae. Et ex alio et ad aliud creantur et multiplicantur intelligentiae et ex alio principio creantur et multiplicantur angeli. Ex Deo enim omnes immediate creantur angeli et ad ministeria assistricis et ministraticis multiplicantur etc. Intelligentiae vero secundum philosophos non immediate creantur a Deo, sed ex lumine primae causae et secundae etc.

1) De caus. et process. I tr. 4 cap. 7 (T. V pag. 563). Ordines autem intelligentiarum, quos nos determinavimus, quidam dicunt esse ordines angelorum et intelligentias vocant angelos, et hoc quidem dicunt Isaac et Rabbi Moyses et caeteri philosophi Judaeorum. Sed nos hoc verum esse non credimus. Ordines enim angelorum distinguuntur secundum differentias illuminationum et theophaniarum, quae revelatione accipiuntur et fide creduntur et ad perfectionem regni coelestis ordinantur in gratia et beatitudine, in quo philosophia nihil potest per rationem philosophicam determinare. Comment. in Joh. cap. 32 (vgl. oben S. 153 Anmerk. 4).

2) De praedic. tract. 2 cap. 12 (T. I pag. 120). Quidam autem Arabes et quidam Judaei de intelligentiis secundum rationem suae legis loquuntur, quod nullo modo probare possunt ex alicujus philosophiae principiis, dicentes intelligentias angelos esse, qui localiter moventur et mittuntur ad homines, quod a Stoicis secundo et ab Epicuraeis primo errore habent et assumpsit et ab his, qui leges posuerunt. Neben anderen Philosophen wird diese Ansicht dem Avicenna und Isaac zugeschrieben, Summ. Theolog. I tr. 18 qu. 73 m. 2 artic. 2 (XVII pag. 414): Adhuc Avicenna et quidam aliorum philosophorum dicunt, quod intelligentia est, qui vulgo dicitur angelus. De illa dicit Isaac in libro Scientiarum, quod est ubique et semper est in pluribus locis.

3) Vgl. oben S. 167 Anmerk. 3 die Stelle Summ. theolog. II tr. 11 qu. 53 m. 3 (XVIII pag. [illegible]) und oben Anmerk. 1 die Stelle: De causis et proc. I tr. 4 cap. 7 (V pag. [illegible]).

4) Comment. in Sent. I dist. 37 art. 24 (XIV pag. 558). Notandum autem quod [illegible] propter difficultatem suam sunt multae opiniones, quarum quaedam [illegible] a modernis. Philosophi enim quidam tenentes vetus testa-

mudlehrer zu Philosophen stempelt[1]), so verkennt er auch vollkommen die den jüdischen Denker leitende Absicht, die Nichts weniger als den Vorwurf der Häresie verdient. Um das Anstößige zu vermeiden, daß manche von Engelserscheinungen handelnde Bibelstellen darbieten würden, will nämlich Maimonides, auf einige Aussprüche des Midrasch gestützt, die Ansicht begründen, daß unter dem Worte מלאך, das ursprünglich: Bote bedeutet, auch gewisse göttlichen Zwecken dienende Verrichtungen psychischer und selbst physischer Kräfte zu verstehen seien[2]). Dagegen beruft sich Albert, um andere Einzelheiten zu übergehen[3]), zustimmend auf die Ansicht des Maimonides, daß das, was von den Wirkungen der Engel berichtet wird, als intellektuelle Vision und nicht so zu verstehen sei, als ob die Engel körperliche Gestalt angenommen hätten[4]), und ebenso darauf, daß die Engelserscheinungen nur zum Zweck der Erleuchtung des Menschengeistes erfolgt seien[5]).

Mit der Engellehre im engsten Zusammenhang steht bei Maimonides die Lehre von der Prophetie, deren Darstellung, wenn sie auch in manchen Punkten von den Anschauungen der

---

mentum de missionibus angelorum, sicut Rabbi Moyses et Rabbi Elieser et Rabbi Joanna, dixerunt angelos moveri, sed obedire eis omnes virtutes quoad nutum et ideo per effectum illarum virtutum obedientium dicunt eos moveri etc. (Vgl. Comment. in Job oben S. 153 Anmerk. 4.) Albert hat hier die Ausführung More II cap. 6 im Auge, in der auch ein Ausspruch des Amoräers Rabbi Jochanan angeführt wird, daß dem Juda, der an Tamar vorübergehen wollte, der über die Begehrlichkeit gesetzte Engel zugesandt worden sei (Bereschit Rabb. sect. 85). Den R. Elieser kennt Albert aus einem von Maimonides als überaus bedeutsam bezeichneten Ausspruch über die verschiedenen Materien des Himmels und der Erde. Vgl. über diese Stelle aus den Pirke R'Elieser Guide I, 98. II, 200 f. II 234 (oben S. 144). Andere Stellen der Pirke R'E. werden behandelt Guide I, 271. I, 330. III, 469.

1) Vgl. Guttmann, Scholastik S. 49 ff.

2) More II cap. 6.

3) Vgl. Guttmann, Scholastik S. 108—110.

4) Summ. theolog. I tr. 18 qu. 75 m. 2 (XVII pag. 426). Adhuc Rabbi Moyses in libro, qui dicitur dux neutrorum sive dubiorum, dicit, quod haec, quae leguntur ab angelis facta, non sunt per assumpta corpora facta, sed per visiones intellectuales. Vgl. More I cap. 49; II cap. 6 (Guide I S. 175—176; II S 73).

5) Summa theolog. I tr. 16 qu. 75 membr. I (T. XVII pag. 428). Ad aliud dicendum, quod Rabbi Moyses et aliqui alii Judaei, ut Rabbi Eleazer et Rabbi Josua et Rabbi Johanan et Isaac, non referebant apparitiones angelorum nisi ad actus illuminationis, quae fiebat per eos (Guide II, 276—277 u. a. O.).

arabischen Philosophen, besonders des Alpharabi und des Ibn Sina, beeinflußt ist, doch einer der kühnsten und tiefsinnigsten Versuche ist, diese große geschichtliche Erscheinung zu erklären und durch eine vernunftgemäße und zugleich schriftgetreue Auffassung unserem Verständnis näher zu bringen. Was Maimonides nach dieser Richtung hin geleistet hat, das darf wenigstens in betreff der Methode, die er hierbei zur Anwendung bringt, auch heute noch als mustergiltig bezeichnet werden. Indem er, vom psychologischen Gesichtspunkt ausgehend, manche prophetische Visionen als innere Vorgänge auffaßt und sie aus dem Bereich der Sinnenwelt in das Seelenleben des Propheten verlegt, weiß er das der Vernunft Anstößige an ihnen zu beseitigen, ohne dabei doch ihre ideale Bedeutung anzutasten und der Würde und Wahrhaftigkeit des Propheten zu nahe zu treten. Albert freilich, bei dem der Theologe bei weitem den Philosophen überwiegt, hat dafür nicht das rechte Verständnis. Wie er, zwischen theologischer und philosophischer Erkenntnis unterscheidend, von den Lehren des Glaubens behauptet, daß sie nicht durch die Gesetze des vernunftgemäßen Denkens, sondern durch eine Art von Gnade oder durch eine übernatürliche Erleuchtung der menschlichen Vernunft zugänglich seien[1], so will er auch die Prophetie im eigentlichen Sinne nicht in die Sphäre des durch die Vernunft Begreifbaren herabgezogen, sondern unter Wahrung ihres übernatürlichen Charakters dem Bereich der Gnade vorbehalten wissen. Die Ansicht des

---

1) Summ. theolog. I tr. 3 qu. 13 m. 13 m. 3 (XVII, I pag. 32). Ad hoc dicendum, quod philosophi per propria ductu naturalis rationis non potuerunt cognoscere trinitatem personarum. Anima enim nullius rei accipit scientiam, nisi illius, cujus principia prima habet apud seipsam. Haec enim sunt quasi instrumenta quibus erudiat et erudit [illegible] et exit a potentia sciendi ad actum sciendi. Habet autem apud se, quod una [illegible] et indivisa secundum unam essentiam et unum esse non est in tribus [illegible] invicem distinctis personaliter, et ideo supra hoc, vel praeter hoc, vel [illegible] nisi aliqua gratia vel illuminatione altioris luminis sublevata [illegible] Pedem I tr. 3 qu. 15 m. art. 3 (XVII, I, pag. 60). Concedendum est, [illegible] illustrante intellectum nullius cogniti intellectus noster possibilis per[illegible] [illegible] intellectus noster possibilis oculus ad videndum, [illegible] naturale est, ad credenda vero gratuitum [illegible] gratia est. Totum tamen gratuitum est, secundum quod [illegible] est naturae.

Maimonides, daß manche prophetische Visionen als innere Vorgänge aufzufassen seien, ist ihm ein frivoler Versuch, die Meinungen der Philosophen auf Aussprüche des Gesetzes oder der Bibel zurückzuführen. Nicht etwa die alten Philosophen, sondern nur gewisse Juden, wie Isaak Israeli und Maimonides, seien es gewesen, welche die Sphärengeister mit den Engeln indentifizirt hätten[1]). Über das Problem der Prophetie, so behauptet Albert, habe bisher noch Niemand etwas Befriedigendes gesagt, und da er unter den in dieser Frage einander bekämpfenden Autoritäten auch den Maimonides mitanführt[2]), so scheint er, in sein Urteil auch diesen miteinschließen zu wollen. Das hat ihn jedoch nicht daran gehindert, sich die maimonidische Lehre von der Prophetie in den wesentlichsten Punkten anzueignen. Aber freilich hat er, indem er sie auf die natürliche Prophetie beschränkt wissen will, wie sie auch in der heidnischen Welt vorgekommen sei[3]), und sie so zu einer Art von Mantik herabwürdigt, der Schöpfung des jüdischen Denkers gerade dasjenige genommen, was ihr in unseren Augen ihre eigentliche Bedeutung und ihren eigenartigen Reiz verleiht. Während die Ausführungen des Maimonides für uns erst dadurch in das rechte Licht gerückt werden, daß sie sich auf den von der Prophetie handelnden Bibelstellen aufbauen, die er in ein geschlossenes, eine fortschreitende Entwicklung der Prophetie darstellendes System zusammenfaßt, machen die Ausführungen Alberts

1) Summ. theolog. II qu. 7 (XVIII pag. 76). Sed ad aliud, quod objicitur de intelligentiis, dicendum, quod hoc frivolum est dicere, sicut bene probant objectiones et nos inferius ostendemus. Nec hoc dixerunt primi philosophi, sed quidam Judaei, Rabbi Moyses scilicet et Isaac, frivole volentes reducere opiniones philosophorum ad dicta legis. Unde etiam Rabbi Moyses dicit, quod angeli non veniunt ad nos nisi in signis per visiones somniales et in effectibus per immutationes corporum.

2) De somno et vigilia III tr. 1 cap. (V pag. 93). Averroes enim hic impugnat Avicennam et iterum Algazel Abamidin (damit ist wohl Abu Hamed Algazali gemeint vgl. Joël a. a. O. S. XI A. 2), non per omnia inter se nec cum Avicenna concordantes impugnantur a Rabbi Moyse de Aegypto.

3) Ibidem cap. 3 (I pag. 95). Distinguamus igitur ostendentes, quod aliud est visio sicut somnium divinationem habens, et aliud prophetia, et non secundum theologos accepta; nam et astronomi loquuntur de signis prophetiarum, et magi docent interpretari somnia, et physici de visione physice illud, quod est una operationum animae intellectivae. Im übrigen geht die ganze Abhandlung De divinatione, das ist der erste Traktat des dritten Buches der Schrift De somno, von diesem Gesichtspunkt aus.

vielfach den Eindruck des Absonderlichen und Willkürlichen, weil er, seiner Auffassung entsprechend, von den Bibelstellen völlig absieht, denen Maimonides eine oft so überraschende und seine Auffassung rechtfertigende Auslegung giebt.

Treten wir nun in eine Prüfung der Einzelheiten ein, so ist sogleich die Begriffsbestimmung der verschiedenen Arten der Divination, als welche Albert: Vision, Prophetie und Traum bezeichnet, dem Maimonides entlehnt und aus zerstreuten Stellen des Führers zusammengetragen[1]. Auch was Albert über die natürlichen Dispositionen, sowohl die geistigen wie die ethischen, sagt, die die Seele zu hellsehenden Träumen und zur Prophetie befähigen, stimmt ganz mit Maimonides überein. In geistiger Beziehung sind drei Arten von Dispositionen zu unterscheiden. Der Seele derjenigen, bei denen der Intellekt besonders hell und wirksam ist, und die infolge dieser Natur ihres Intellekts mit den oberen Substanzen vielfach übereinstimmen, wird durch den Erguß der zu den oberen Substanzen gehörenden Intelligenz etwas von ihrem Lichte eingeprägt. Solche Menschen sind ihrer Natur nach am Besten zum Denken befähigt und zu den hohen Wissenschaften, welche Weisheiten genannt werden, weshalb sie auch Moyses Aegyptius als Weise bezeichnet[2]. Andere wieder, bei denen die Phantasie und Imagination stark entwickelt ist, sind infolge dieser Anlage den auf die Phantasie wirkenden Gründen besonders zu-

---

1) Vgl. über weiteres Guttmann, Scholastik S. 112—114.

2) De somno III tr. 1 cap. 5 (V pag. 96). Quibus enim est intellectus multum [illegible] et clarus, illi per naturam sui intellectus multum superioribus substantiis [illegible], et cum tota anima sit instrumentum intelligentiae, dicitur inprimere [illegible] influentiae sit ei sui luminis. Cum autem intelligentia, [illegible] sit plena formis explicabilibus per motum caeli . . . . accipitur lumen [illegible] intellectu per modum possibilem sibi et accipitur clarum et manifestum [illegible] homines optime intelligere nati sunt et ad altissimas scien[illegible] vocantur, optime et secundum naturam dispositi. Propter quod et [illegible] vocavit sapientes. Vgl. Mor. II cap. 47 (Guide II S. 290): „[illegible] (des aktiven Intellekts) sich nur auf die Vernunftkraft ergießt, [illegible] auf die Einbildungskraft ergießt (sei es, weil die Emanation [illegible] ist), oder weil die Einbildungskraft in ihrer ursprünglichen Ge[illegible] daß sie, die Emanation des Intellekts aufzunehmen, unfähig [illegible] der Weisen, die sich der Spekulation widmen."

gänglich; sie vermischen deshalb wahre mit sophistischer Weisheit und finden an dem nur Probablen besonderes Wohlgefallen. Diese zeichnen sich als Redner und Staatsmänner aus, deren Beruf es mit der sich in Bildern darstellenden Probabilität zu tun hat[1]). Die Dritten sind solche, die nach beiden Richtungen, sowohl in betreff des Intellekts als in betreff der Imagination, eine vortreffliche Disposition besitzen; das sind diejenigen, die infolge ihrer natürlichen Anlage wahre Träume oder auch Visionen haben, zuweilen auch die hellsten Prophetieen verkünden[2]). Was die ethischen Vorbedingungen der Prophetie betrifft, so führt Albert wiederum in Übereinstimmung mit Maimonides und unter Berufung auf diesen aus, daß infolge der Vorstellungen, welche die Hingabe an die äußeren Eindrücke und die sinnlichen Begierden erzeugt, die Imagination und der Intellekt so beeinflußt würden, daß sie der Einwirkung anderer Ursachen und besonders dem Erguß der höheren Intelligenzen unzugänglich seien, weshalb nach der Aussage des Maimonides viele Weise behauptet hätten, daß die Propheten in der Zeit der Sinnesbegierde, der Trauer und der Furcht nicht zu prophezeien und die Zukunft wahrheitsgemäß zu

---

1) De somno. Ibidem. Sunt iterum aliqui optimum habentes organum phantasiae et imaginationis . . . Sed nisi adsit eis lumen intelligentiae, efficientur multiplices in rationibus phantasticis propter nobilitatem imaginationis et multiplicitatem, et ideo isti confundunt sophisticis veras sapientias et innituntur probabilibus, et talia placent eis, et sunt abundantes in rhetoricis et civilibus, quae omnia probalitatem in imaginibus habent. Maimonides, bei dem dies die dritte Klasse bildet, sagt von ihr (ibidem. Guide II S. 291): „wenn endlich die Emanation sich nur auf die Einbildungskraft ergießt, und die Vernunftkraft im Rückstand bleibt, sei es infolge ihrer ursprünglichen Gestaltung oder infolge geringer Übung, so ist das die Klasse der Staatsmänner, welche die Gesetze machen, der Wahrsager, der Auguren und derjenigen, die wahre Träume haben" usw.

2) De somno. Ibidem. Sunt autem tertii peroptimam dispositionem habentes in utrisque, tam in intellectu scilicet, quam etiam in imaginatione et organo, et illi et bona et ordinata valde habent simulacra, et praeparantur semper ad veros et certos intellectus, et illi sunt de habilitate naturae et vere somniantes et vere prae aliis visiones habentes et nonnunquam etiam clarissimas praenuntiantes prophetias. Vgl. More II cap. 37 (Guide II S. 290): „wenn aber diese Emanation sich zu gleicher Zeit auf beide Kräfte, ich meine die Vernunft- und die Imaginationskraft, ergießt (wie wir es auseinandergesetzt und wie es auch andere Philosophen auseinandergesetzt haben) und die Imaginationskraft ursprünglich in ihrer ganzen Vollkommenheit geschaffen ist, so ist das die Klasse der Propheten."

verkunden imstande seien. Die Seele muß nämlich längere Zeit durch anhaltendes Studium, durch sittliche Lebensführung und durch Beherrschung der Affekte von den äußeren Dingen abgelenkt und auf die inneren hingelenkt werden, dann schwinden die durch die Sinne und Leidenschaften erzeugten Bilder, und es kommt die Divination zustande[1]). Unverkennbar ist endlich auch

1 De somno. Ibidem. V pag. 97). Si tamen ex hoc supponatur, quod aliis et praecipue exterioribus et corporalibus passionibus detineantur, et ideo timor et concupiscentia venereorum et sollicitudines et dissolutiones gaudiorum vanorum et tristitiae, propterea quod animam detinent, ad se trahunt imaginationem et turbant intellectum, ne moveri possit ab influentia descendente vel alia causa movente, propter quod multi sapientum dixerunt, sicut narrat Moyses Aegyptius, quod tempore concupiscentiae, tristitiae et timoris prophetae non prophetizant neque vera futura denuntiant. Oportet enim per studium longum et honestos mores et ordinationes affectuum animam ab exterioribus ad interiora revocare et claudere vias, ne tumultus sensibilium, qui est in vigilia, animam extrahat ad exteriora, et si hoc jam multo tempore factum, ita quod jam evanuerint simulacra per sensus et passiones animam pertrahentes ad alia, tunc divinatio artior erit. Vgl. More II cap. 36 (Guide II S. 284): „Ferner muß ein solches Individuum (der zur Prophetie Berufene) sich die Wissenschaft und die Weisheit in dem Maße erworben haben, daß sie von der Möglichkeit zur Wirklichkeit gelangt ist, es muß eine ganz vollkommene menschliche Intelligenz und reine und gleichmäßige menschliche Sitten besitzen; all sein Verlangen muß auf die Kenntnis der Mysterien dieser Welt und auf die Erkenntnis von den Ursachen gerichtet sein ... und endlich muß sein Denken und Verlangen losgelöst sein von den tierischen Dingen, wie dem Streben nach den Freuden, welche das Essen, Trinken und der Beischlaf, überhaupt der Tastsinn bereitet, von dem Aristoteles in der Ethik ausdrücklich sagt, daß er eine Schande für uns sei." Das. (Guide II S. 286): „Das Denken und Verlangen dieses Individuums muß ferner losgelöst sein von eitler Ehrsucht, ich meine von dem Verlangen, zu herrschen, von dem gewöhnlichen Volke erhoben zu werden und sich ihre Ehren und ihren Gehorsam zu erwerben, ohne jeden weiteren Zweck ... Wenn in einem solchen Individuum, wie wir es beschrieben haben, auch eine möglichst vollkommene Imagination in voller Wirksamkeit ist und der (aktive) Intellekt sich nach dem Maße der spekulativen Vollkommenheit des Individuums auf dasselbe niederläßt, so wird es unzweifelhaft nur sehr außerordentliche göttliche Dinge erfassen, nur Gott und seine Engel sehen und die Erkenntnis, die es erwirbt, wird zum Gegenstand nur wahre Meinungen haben und eine auf gutes Verhältnis der Menschen untereinander abzielende Lebensführung." Das. (Guide II S. 287): „Du weißt, daß jede körperliche Kraft sich bald abstumpft, schwächt und verschlechtert, bald wieder sich verstärkt. Die Imaginationskraft aber ist unzweifelhaft eine körperliche Kraft. Darum findest du, daß die Propheten während der Traurigkeit, des Zornes und anderer ähnlicher Empfindungen zu prophezeien aufhören. Du weißt auch, daß sie Wehe rufen, daß die Prophetie nicht eintritt, weder in der Traurigkeit, noch in der Streitgesinnetheit" Talmud b. Taanith fol. 30 b.). Über die

die Übereinstimmung mit Maimonides in dem, was Albert über die verschiedenen Grade der Prophetie ausführt, wenn er auch seinem oben gekennzeichneten Standpunkt gemäß hier Manches hinzufügt und Anderes wegläßt und auch das dem Vorgänger Entlehnte in seiner Weise modifizirt. Wahrscheinlich geschieht es im Bewußtsein dieser willkürlichen Veränderungen, daß er sich in dieser Partie niemals auf Maimonides beruft. Wer aber das betreffende Kapitel in der Schrift: De sommo et vigilia[1]) mit der Darstellung des Maimonides[2]) vergleicht, dem wird trotz dieser Abweichungen die Abhängigkeit des christlichen Scholastikers von dem jüdischen Denker nicht entgehen können[3]).

V. Thomas von Aquino.

Wie die Entwicklung der christlichen Scholastik in Thomas von Aquino, dem hervorragendsten Theologen des Dominikanerordens, ihren nie wieder erreichten Höhepunkt gefunden hat, so tritt uns bei ihm auch der Einfluß des Maimonides in noch viel umfassenderer Weise als selbst bei seinem Lehrer Albertus Magnus entgegen. An wissenschaftlichem Sinn diesen auch sonst bei weitem überragend, zeichnet er sich auch durch die ungleich größere Gewissenhaftigkeit in der Benutzung seiner Quellen aus, was auch seiner Wiedergabe der Lehren der jüdischen Philosophen, von denen er neben Maimonides noch Isaak Israeli und Avicebron kennt, sehr zu Statten kommt[4]). Aber die Benutzung des Maimonides gewinnt bei ihm auch noch eine ganz andere Bedeutung als in den, wenn auch noch so zahlreichen, gelegentlichen Entlehnungen, denen wir in den mehr kompilatorischen als systematischen Schriften Alberts begegnen. Als der Schöpfer eines einheitlichen und geschlossenen Lehrgebäudes der christlichen

Benutzung der Maimonidischen Lehre von der Prophetie durch Thomas von Aquino vgl. weiter.

1) Ibidem cap. 10 (V pag. 100 seq.).

2) More II cap. 45.

3) Vgl. Guttmann, Scholastik S. 117—120.

4) Über die sorglose Art Alberts in der Wiedergabe seiner Quellen vgl. Guttmann, Scholastik S. 64.

Theologie hat Thomas von Aquino die dem jüdischen Denker entlehnten Lehren nicht nur äußerlich aufgenommen, sondern innerlich verarbeitet und sie seinem System als wesentlichen Bestandteil eingefügt.

Wir eröffnen unsere Nachweisungen mit einer der grundlegenden Anschauungen der thomistischen Theologie, mit der Erörterung der Frage, warum die göttliche Offenbarung dem Menschen nicht allein diejenigen Wahrheiten darbiete, die er mit seiner Vernunft zu erfassen nicht imstande wäre, sondern auch solche höhere Wahrheiten, die dem Bereiche der seiner Vernunft zugänglichen Erkenntnisse angehören. Auf diese an mehreren Stellen seiner Schriften aufgeworfene Frage giebt Thomas in der Summa contra Gentiles die folgende Antwort. Auch die der menschlichen Vernunft zugänglichen Wahrheiten mußten durch die Offenbarung mitgeteilt werden, weil ohne die Offenbarung nur wenige Menschen zur Erkenntnis dieser Wahrheiten gelangen würden, denn die Vernunftforschung, durch die sie gewonnen werden, ist schon an und für sich sehr schwierig und setzt zudem eine große Geübtheit des Denkens und viele Vorkenntnisse voraus. Dieser schwierigen Aufgabe würden und könnten die meisten Menschen nicht genügen, die Einen nicht, weil ihre Geistesanlagen der Denktätigkeit nicht günstig sind und sie das Ziel niemals würden erreichen lassen, die Anderen nicht, weil sie durch die Sorge für ihre häuslichen Verhältnisse und die ihnen obliegenden zeitlichen Geschäfte daran verhindert wurden, und wieder Andere, weil sie zu träg und bequem sind, um sich einer so mühseligen und langwierigen Arbeit zu unterziehen. Außerdem würden die Menschen, wenn sie auf ihr Denken allein angewiesen wären, kaum in sehr langer Zeit zur Erkenntnis dieser Wahrheiten gelangen wegen der langen Übung im Denken und der vielen Vorkenntnisse, die eine solche Erkenntnis voraussetzt, und weil die Jugend, in der die Seele des Menschen von den heftigsten Leidenschaften durchwühlt wird, für die Erkenntnis so tiefer Wahrheiten ganz ungeeignet ist. Es würden also auch die wenigen Menschen, die das Ziel allenfalls erreichen, die größte Zeit ihres Lebens in Unwissenheit zubringen und erst im höheren Alter zur Erkenntnis jener Wahrheiten ge-

langen. Die Offenbarung dieser Wahrheiten ist aber drittens auch noch aus dem Grunde notwendig, weil in die Resultate unserer Vernunftforschung, teils durch die Schwäche unseres Intellekts, teils durch die Einwirkung der Einbildungskraft sich mancherlei Irrtümer einmischen. So würden diese Wahrheiten, auch wenn sie noch so strikt bewiesen wären, ohne die Offenbarung für die meisten Menschen ungewiß bleiben, entweder weil sie die Kraft der Beweisführung nicht zu würdigen vermöchten, oder weil sie sähen, daß Verschiedene darüber Verschiedenes gelehrt hätten. Darum ist es als ein Zeugnis der göttlichen Gnade zu betrachten, daß auch die der menschlichen Vernunft zugänglichen Wahrheiten durch die Offenbarung allen Menschen erschlossen und jedem Zweifel enthoben worden sind[1]). Der mit der jüdischen Philoso-

1) Contra Gentil. I cap. 4 (Opera. Paris 1660). Sequerentur tamen tria inconvenientia, si hujus veritas solummodo rationi inquirenda relinqueretur. Unum est, quod paucis hominibus Dei cognitio inesset. A fructu enim studiosae inquisitionis, qui est veritatis inventio, plurimi impediuntur tribus de causis. Quidam siquidem propter complexionis indispositionem, ex qua multi naturaliter sunt indispositi ad sciendum, unde nullo studio ad hoc pertingere possent, ut summum gradum humanae cognitionis attingerent, quod in cognoscendo Deum consistit. Quidam vero impediuntur necessitate rei familiaris, oportet enim esse inter homines aliquos, qui temporalibus administrandis insistant, qui tantum tempus in otio contemplativae inquisitionis non possent expendere, ut ad summum fastigium humanae inquisitionis pertingerent, scilicet Dei cognitionem. Quidam autem impediuntur pigritia. Ad cognitionem enim eorum, quae de Deo ratio investigare potest, multa praecognoscere oportet, cum fere totius philosophiae consideratio ad Dei cognitionem ordinetur . . . . Sic ergo non nisi cum magno labore studii ad praedictae veritatis inquisitionem perveniri potest, quem quidem laborem pauci subire volunt pro amore scientiae, cujus tamen mentibus hominum naturalem Deus inseruit appetitum. Ibidem. Secundum inconveniens est, quod illi, qui ad praedictae veritatis cognitionem vel inventionem pervenirent, vix post longum tempus pertingerent, tum propter hujusmodi veritatis profunditatem, ad quam capiendam per viam rationis non nisi prius post longum exercitium intellectus humanus idoneus invenitur, tum etiam propter multa, quae praeexiguntur, ut dictum est, tum propter hoc, quod tempore juventutis, dum diversis motibus passionum anima fluctuat, non est apta ad tam altae veritatis cognitionem, sed in quiescendo fit prudens et sciens (ut dicitur in 7 Physicorum); remaneret igitur humanum genus, si sola rationis via ad Deum cognoscendum pateret, in maximis ignorantiae tenebris, cum Dei cognitio, quae homines maxime perfectos et bonos facit non nisi quibusdam paucis et his paucis etiam post temporis longitudinem proveniret. Ibidem. Tertium inconveniens est, quod investigationi rationis humanae plerumque falsitas admiscetur propter debilitatem intellectus nostri in judicando et phantasmatum permixtionem. Et ideo apud multos in dubitatione remanerent ea, quae

phie des Mittelalters vertraute Leser wird hier unwillkürlich an Saadia denken müssen, der in der Einleitung seines „Buches der Religionslehren und Vernunftansichten" die Notwendigkeit einer übernatürlichen Offenbarung auch für die der menschlichen Vernunft zugänglichen Wahrheiten genau mit denselben Argumenten zu begründen sucht[1]. Und in der Tat folgt hier Thomas, wenn auch nicht unmittelbar, so doch mittelbar dem Saadia, denn was dieser an dem erwähnten Orte über das Verhältnis von Vernunft und Offenbarung lehrt, das bildet die Grundlage für eine längere Ausführung des Maimonides[2], auf die Thomas, der an unserer Stelle keinen Gewährsmann angiebt, an einer anderen Stelle selbst als auf seine Quelle hinweist[3].

sunt verissime etiam demonstrata, dum vim demonstrationis ignorant, et praecipue cum videant a diversis, qui sapientes dicuntur, diversa doceri. Inter multa etiam vera, quae demonstrantur, immiscetur aliquando aliquid falsum, quod non demonstratur, sed aliqua probabili vel sophistica ratione asseritur, quae interdum demonstratio reputatur. Et ideo oportuit per viam fidei fixa certitudine ipsam veritatem de rebus divinis hominibus exhiberi. Salubriter ergo providit clementia, ut ea etiam, quae ratio investigare potest, fide tenenda praeciperet, ut sic omnes de facili possent divinae cognitionis participes esse et absque dubitatione et errore. Vgl. Summ. theolog. I qu. 1 artic. 1; II, 2 qu. 2 artic. 4; Comment. in Sent. I Prolog. qu. 2 artic. 1.

1) Vgl. Guttmann, Religionsphilosophie des Saadia (Göttingen 1882) S. 24—25.

2) More I cap. 34 (Guide I S. 118—130).

3) Quaest. disput. De veritate qu. 14 (De fide) artic. 10. Ultima autem perfectio, ad quam homo ordinatur, consistit in Dei perfecta cognitione. Ad quam quidem pervenire non potest nisi operatione et instructione Dei, qui est sui perfectus cognitor. Perfectae autem cognitionis statim homo in suo principio capax non est, unde oportet, quod accipiat per viam credendi aliqua, per quae manducantur ad perveniendum in perfectam cognitionem. Quorum quaedam talia sunt, quod in hac vita de eis perfecta scientia haberi non potest, quae totaliter vim humanae rationis excedunt, et ista oportet credere, quamdiu in statu vitae sumus, videbimus autem ea perfecte in statu primae. Quaedam vero sunt, ad quae etiam in hac vita perfecte cognoscenda possumus pervenire sicut illa, quae de Deo demonstrative probari possunt, quae tamen a principio necesse est credere propter quinque rationes, quas Rabbi Moyses ponit. Quarum prima est propter subtilitatem istorum cognoscibilium, quae sunt remotissima a sensibus, unde homo non est idoneus in principio ea cognoscere perfecte. Secunda causa est debilitas humani intellectus in suo principio. Tertia vero est multitudo eorum, quae praerequiruntur ad istorum demonstrationem, quae homo non nisi in longissimo tempore addiscere potest. Quarta est indispositio ad sciendum, quae est quibusdam propter gravitatem complexionis. Quinta est necessitas occupationum ad providendum necessaria vitae. Ex quibus omnibus apparet, quod si oporteret per demonstrationem solummodo scire ea, quae necessarium est cognoscere de Deo, paucissimi ad hoc per-

In Betreff der Lehre von Gott tritt Thomas im Gegensatz zu der Ansicht derjenigen, die das Dasein Gottes als der menschlichen Vernunft unzugänglich und ausschließlich als eine Sache des Glaubens und der Offenbarung betrachteten, für die Erkennbarkeit des göttlichen Daseins auch durch die menschliche Vernunft ein. Jene Ansicht, meint er, sei nur dadurch entstanden, daß der Beweis für das Dasein Gottes von Manchen mit sehr schwachen Gründen geführt worden sei [1]). Allein kann der menschlichen Vernunft auch die Erkenntnis vom Dasein Gottes nicht abgesprochen werden, so sind ihr doch in Betreff der Erkenntnis Gottes überhaupt die engsten Grenzen gezogen. Ja, im Grunde, so lehrt Thomas wiederum in Übereinstimmung mit den hervorragendsten Vertretern der jüdischen Religionsphilosophie [2]), ist die Erkenntnis vom Dasein Gottes die einzige Erkenntnis von Gott, zu der der Geist des Menschen sich aufzuschwingen imstande ist. Mit der Behauptung, daß die menschliche Vernunft wohl das Dasein, aber nicht das Wesen Gottes zu erkennen imstande sei, soll jedoch keineswegs eine Verschiedenheit des göttlichen Seins von dem göttlichen Wesen konstituirt werden. In diesem Leben aber ist der Mensch nur einer durch die geschöpflichen Dinge vermittelten Gotteserkenntnis fähig; er kann nur von den ihm im geschöpflichen Dasein vorliegenden Wirkungen auf deren Ursache

venire possent et hi etiam non nisi per longum tempus etc. Vgl. auch Comment. in Sent. III dist. 24 qu. 1 artic. 3.

1) Contra Gentil. I cap. 12. Est autem quaedam aliorum opinio praedictae propositioni contraria, per quam inutilis redderetur conatus probare intendentium Deum esse. Dicunt enim, quod Deum esse non potest per rationem inveniri, sed per solam viam fidei et revelationis est acceptum. Ad hoc autem dicendum moti sunt quidam propter debilitatem rationum, quas aliqui inducebant ad probandum Deum esse. Weiter bemerkt Thomas: Posset tamen hic error fulcimentum aliquod sibi assumere ex quorundam philosophorum dictis, qui ostendunt in Deo per rationem idem esse essentiam et esse, scilicet id, quod respondetur ad quid est et ad quaestionem an est. Via autem rationis proveniri non potest, ut sciatur de Deo, quid est, unde nec ratione videtur posse demonstrari, an Deus est. Dieses Argument wird auch von dem einer späteren Periode angehörenden jüdischen Religionsphilosophen Josef Albo (Ickarim II Cap. 1) erwogen.

2) Vgl. Guttmann, Die Religionsphilosophie des Saadia S. 103, 119 Anmerk. 1; Maimonides More I Cap. 58 (Guide I S. 241): „Wir erfassen von ihm nichts weiter, als daß er ist, nicht aber was er ist" usw.

schließen, die eben Gott ist. Auf diesem Wege gelangt der Mensch jedoch nur zu der Erkenntnis, daß Gott sei, nicht aber zu der Erkenntnis des mit dem Wesen Gottes identischen Seins [1]). In Wahrheit aber ist das Sein Gottes mit seinem Wesen durchaus identisch. Über diese Wahrheit, so schließt Thomas in der Summa contra Gentiles das der Erörterung dieses Gegenstandes gewidmete Kapitel, ist schon Mose von Gott belehrt worden. Auf die Frage, was er den Kindern Israels sagen solle, wenn sie zu ihm sprechen würden: „Welches ist sein Name?" wurde ihm nämlich von Gott die Antwort zuteil: „„Ich bin, der ich bin,"" so sollst du zu den Kindern Israels sprechen: „„der Seiende hat mich zu Euch gesandt,"" womit Gott „den Seienden" als seinen eigentlichen Namen bezeichnete. Da aber jeder Name die Bestimmung hat, die Natur oder das Wesen einer Sache zu bezeichnen, so folgt daraus, daß das göttliche Sein mit dem Wesen Gottes oder mit seiner Natur identisch ist [2]). Diese Ausführung ist wiederum dem Maimonides entlehnt [3]), der an einer anderen Stelle, wo er dieselbe Frage behandelt, von Thomas auch ausdrücklich genannt wird [4]).

---

1) Contra Gentil. I cap. 12. In rationibus, quibus demonstratur Deum esse, non oportet assumi pro medio divinam essentiam, sive quidditatem, sed loco quidditatis accipitur pro medio effectus, sicut accidit in demonstrationibus „quia" et ex hujusmodi effectu sumitur ratio hujus nominis Deus. Ibidem. Nec hoc debet movere, quod in Deo idem est essentia et esse, nam hoc intellegitur de esse, quo Deus in se ipso subsistit, quod nobis, quale sit, ignotum est sicut ejus essentia, non autem intelligitur de esse, quod significat compositionem intellectus. Sic enim „esse Deum" sub demonstratione cadit, dum ex rationibus demonstrativis mens nostra inducitur hujusmodi propositionem de Deo formare, quae exprimat Deum esse. Vgl. Stöckl II S. 496.

2) Contra Gentil. I cap. 22. Hanc autem sublimem veritatem Moyses a Domino est edoctus, qui cum quaereret a Domino Exodi tertio dicens: „Si dixerint ad me filii Israel, quod est nomen ejus, quid dicam eis?" Dominus respondit: „Ego sum, qui sum" sic dices filiis Israel, „qui est" misit me ad vos, ostendens suum proprium nomen esse „qui est". Quodlibet nomen autem est institutum ad significandam naturam seu essentiam alicujus rei, unde relinquitur, quod ipsum divinum esse est sua essentia vel natura.

3) More I cap. 68.

4) Quaest. illustr. De potentia Dei qu. 7 artic. 2. Praeterea Rabbi Moyses dicit, quod Deus est vita non in essentia et vivens non in vita et potens non in potentia et sapiens non in sapientia. Ergo in Deo non est aliud essentia quam esse. — Es ist

Was die Lehre von den göttlichen Attributen betrifft, so stimmt Thomas mit Maimonides zunächst darin überein, daß man sich die von Gott ausgesagten Attribute nicht als etwas zu dem Wesen Gottes Hinzukommendes denken dürfe, weil das gleichbedeutend wäre mit der Annahme von Accidentien, die von dem Wesen Gottes verschieden seien, was dem Begriff der Einfachheit oder der Einheit Gottes widerstritte [1]). Im Weiteren aber gehen Thomas und Maimonides auseinander. Alle Eigenschaften, die wir Gott beilegen, müssen nach Thomas als mit dem Wesen Gottes identisch gedacht werden. Das Leben Gottes ist nichts anderes als sein Wesen [2]), und ebenso verhält es sich mit seinem Wissen [3]), mit seinem Willen [4]) und mit allen anderen Gott zugeschriebenen Eigenschaften. Diese Auffassung der göttlichen Attribute wird von Maimonides neben den zu dem Wesen Gottes hinzukommenden Attributen als die zweite Klasse der Wesensattribute bezeichnet [5]), die er ebenso wie die erste als unstatthaft erklärt, weil sie entweder, die Attribute mit dem Wesen identisch gesetzt, auf eine bloße Tautologie hinauskämen, oder eine Namenserklärung, d. i. eine Definition, enthielten, die alle Denker übereinstimmend von Gott für unmöglich hielten [6]). Thomas ist sich des Gegensatzes zu Maimonides in diesem Punkte vollkommen

---

bemerkenswert, daß Thomas in den kleineren Schriften den Maimonides öfter da nennt wo er seinen Namen in der Summa contra Gentiles nicht ohne Absicht zu verschweigen scheint.

1) Quaest. disput. De potentia Dei qu. 7 artic. 4. Praeterea Rabbi Moyses dicit, quod hujusmodi nomina non significant in Deo intentiones additas supra ejus essentiam. Omne enim accidens significat intentionem additam supra essentiam sui subjecti; ergo praedicta nomina non significant accidens in Deo. Vgl. More I cap. 51 (Guide I S. 183f.), das. cap. 52 (Guide I S. 193): „Die dritte Klasse ist diejenige, wo eine Sache zum Attribut eine andere Sache außerhalb ihrer Realität und ihres Wesens hat in der Weise, daß diese das Wesen jener nicht vollendet und bedingt und in ihr demgemäß nur eine Qualität darstellt. Die Qualität aber ist als eine von den höheren Gattungen (Kategorien) eines von den Accidentien; wenn also Gott ein Attribut von dieser Klasse hätte, so wäre er das Substrat von Accidentien" usw.

2) Contra Gentil. I cap. 96.

3) Summ. theolog. I qu. 14 artic. 4.

4) Contra Gentil. I cap. 73, Summ. theolog. I qu. 19 artic. 1.

5) More I cap. 51.

6) More I cap. 52.

bewußt. Es gab Manche, so sagt er an einer Stelle, die sich zu der Ansicht bekannten, daß alle diese Gott beigelegten Namen nicht die göttliche Substanz selbst bezeichneten. Am Ausdrücklichsten wird dies von Rabbi Moyses behauptet. Er lehrt nämlich, daß diese Namen von Gott in zwiefacher Weise zu verstehen seien. Erstens in der Weise der Wirkung, so daß man z. B. von Gott sagt, er sei weise, nicht weil die Weisheit Etwas in ihm selber wäre, sondern weil er in seinen Wirkungen nach der Art eines Weisen verfahrt, und zweitens in der Weise einer Negation, so daß, wenn wir z. B. von Gott sagen, daß er lebend sei, wir damit das Leben nicht als etwas in ihm Seiendes bezeichnen, sondern nur die Weise des Seins von ihm ausschließen wollen, durch welche die unbelebten Dinge existiren [1]). Dieser Auffassung tritt Thomas mit Entschiedenheit entgegen. Was sie ihm so bedenklich macht, ist aber wohl nicht zum Geringsten die Befürchtung, sich durch eine solche Auffassung von den göttlichen Attributen den Weg zu einer spekulativen Begründung der Trinitäts-

1) Quaest. disput. De potentia Dei qu. 7 artic. 5. Respondeo dicendum, quod quidam posuerunt, quod ista nomina dicta de Deo non significant divinam substantiam. Quod maxime expresse dicit Rabbi Moyses. Dicit autem hujusmodi nomina de Deo dupliciter esse intelligenda, uno modo per similitudinem effectus, ut dicatur Deus sapiens, non quia sapientia sit aliquid in ipso, sed quia in modum sapientis in suis effectibus operatur, ordinatur scilicet unumquodque ad debitum finem, et similiter dicitur vivens, inquantum ad modum viventis operatur quasi ex seipso agens (vgl. More I cap. 52. 53 u. a. O.). Alio modo per modum negationis, ut per hoc, quod dicimus Deum esse viventem, non significamus vitam in eo aliquid esse, sed removemus a Deo illum modum essendi, quo res inanimatae existunt. Similiter cum dicimus Deum esse intelligentem, non intelligimus significare intellectum aliquid in ipso esse, sed removemus a Deo illum modum essendi, quo bruta existunt et sic de aliis (vgl. More I cap. 58. 59. u. a. O.). Ibidem qu. 9 artic. 7; Comment. in Sent. I dist. 2 qu. 1 artic. 2; Summ. theolog. I qu. 13 artic. 2: Respondeo dicendum, quod de nominibus, quae de Deo dicuntur negative vel quae rationem ipsius ad creaturam significant, manifestum est, quod substantiam ejus nullo modo significant, sed remotionem alicujus ab ipso vel relationem ejus ad alium, vel potius alicujus ad ipsum. Sed de nominibus, quae absolute et affirmative de Deo dicuntur, sicut bonus, sapiens et hujusmodi, multipliciter aliqui esse opinati. Quidam enim dixerunt, quod haec omnia, licet affirmative de Deo dicantur, tamen magis inventa sunt ad aliquid removendum a Deo quam ad aliquid [illegible] in ipso. Unde dicunt, quod, cum dicimus Deum esse viventem, significamus, quod Deus non hoc modo est, ut res inanimatae, et similiter accipiendum est in aliis, ut [illegible] Rabbi Moyses.

lehre abzuschneiden [1]). Dagegen kehrt Thomas wieder zu Maimonides zurück, indem er sich dessen an die Attributenlehre anknüpfenden Ausführungen über die in der heiligen Schrift vorkommenden Gottesnamen aneignet und ihnen in ihrem Grundgedanken wie in vielen Einzelheiten seine Zustimmung erteilt [2]).

Auch in dem, was Thomas über die einzelnen Eigenschaften Gottes lehrt, ist er vielfach, und zwar gerade in den für die spekulative Begründung seiner Theologie entscheidenden Punkten, den Spuren des Maimonides gefolgt. Wir wollen uns hier auf die Hervorhebung des Wichtigsten beschränken. Eine der größten Schwierigkeiten bietet dem Offenbarungsgläubigen vom Standpunkt der aristotelischen Philosophie aus die Lehre vom Wissen oder Denken Gottes dar. Nach der Lehre des Aristoteles ist alles Denken Gottes ein Denken seiner selbst; das Denken und sein Gegenstand fallen bei Gott schlechthin zusammen, so daß von einem Denken des außer ihm Liegenden überhaupt nicht die Rede sein kann [3]). Bei den arabischen Aristotelikern tritt dieser Satz in einer etwas gemilderten Form auf; sie sprechen Gott nicht mehr ein Wissen von den Dingen überhaupt, sondern nur ein Wissen von den Einzeldingen ab. Das Wissen Gottes erstreckt sich nach ihnen nur auf das Allgemeine, auf die Gattungen der Dinge, nicht aber auf das Accidentielle und Besondere in den Dingen. Selbstverständlich kann das religiöse Bewußtsein sich auch dabei nicht beruhigt fühlen. Die Schärfe, mit der Maimonides dieses Problem erfaßt, und die Art und Weise, wie er es seiner Lösung entgegengeführt hat, bildet eines der wesentlichsten Verdienste, die er sich um die Fortentwicklung der jüdischen Religionsphilosophie und mittelbar auch um die der Scholastik erworben hat, denn in Beidem, in der Fassung des Problems wie in dessen Lösung, ist Th. v. A. unzweifelhaft dem Maimonides gefolgt. Schon in der Formulirung der Argumente, welche diejenigen, die der göttlichen Erkenntnis ein Wissen von den Einzel-

1) Vgl. Werner, Der heilige Thomas I S. 325, II S. 354; Ritter, Gesch. d. Philosophie VIII S. 275; Stöckl, Gesch. der Philos. des Mittelalters II S. 535 ff.

2) Vgl. über Weiteres Guttmann, Thomas v. A. S. 44—46.

3) Vgl. Zeller, Philosophie der Griechen II, 2^2 S. 278.

dingen absprechen wollen, für ihre Ansicht aufgestellt hätten, hat Thomas das Vorbild des Maimonides vorgeschwebt [1]). Diesen Argumenten gegenüber ist es für Thomas wie für Maimonides eine Überzeugung von unmittelbarer Gewißheit, daß Gott alle Vollkommenheiten in sich einschließen müsse und daß alle Unvollkommenheiten von ihm auszuschließen seien. Da nun die Unwissenheit eine Unvollkommenheit ist, so kann man von Gott nicht sagen, daß er Irgendetwas nicht wisse [2]). Alle Argumente aber, die gegen ein Wissen Gottes von den Einzeldingen erhoben wurden, haben, wie Thomas in Übereinstimmung mit Maimonides lehrt, nur darin ihren Grund, daß man eine Ähnlichkeit zwischen unserem Wissen und dem Wissen Gottes angenommen hat, während in Wahrheit zwischen beiden nur eine Namensgleichheit besteht, ihr Wesen aber voneinander durchaus verschieden ist [3]). Was von unserem Wissen gilt, das gilt nicht schlechthin auch

1) Guttmann, Thomas S. 47—48.

2) Vgl. Contra Gentil. I cap. 65. Sicut Deus est ipsum suum esse, ita est suum cognoscere, ut ostensum est. Sed ex hoc, quod est suum esse, oportet, quod in ipso universantur omnes perfectiones essendi sicut in prima essendi origine, ut supra habitum est. Oportet igitur, quod in ejus cognitione inveniatur omnis cognitionis perfectio sicut in primo cognitionis fonte. Hoc autem non esset, si ei singularium notitia deesset, cum in hoc aliquorum cognoscentium perfectio consistat. Summ. theolog. I qu. 14 artic. 1. Ferner heißt es in der Summa contra Gentil. I cap. 65: Primo igitur ostendamus, quod singularium cognitio Deo non potest deesse. Ostensum enim est supra, quod Deus cognoscit alia, inquantum est causa eis, effectus autem divini subsistentes sunt res singulares. Hoc enim modo causat res, inquantum facit eas in actu, universalia autem non sunt res subsistentes, sed habent esse solum a singularibus, ut probatur in 7 Metaph. Deus igitur cognoscit res alias a se non solum in universali, sed etiam in singulari (vgl. Summ. theolog. I qu. 4 artic. 11). Auch dieses Argument ist vom Maimonides entlehnt. Vgl. More III cap. 18 (Guide III S. 136—37).

3) More III cap. 20 (Guide III S. 147—151). Vgl. auch den Schluß des Kapitels. Den Ausführungen des Maimonides im Wesentlichen zustimmend, bemerkt Thomas Comment. in Sent. I dist. 36 qu. 1 artic. 1: Ideo alii dixerunt, sicut Rabbi Moyses, quod Deus scit perfectissime singularia. Et omnes rationes, quae in contrarium induxerunt, solvit per hoc, quod dicit scientiam Dei esse aequivocam scientiae nostrae, unde [illegible] scientiae nostrae non possumus aliquid de scientia Dei arguere, sicut [illegible] comprehenditur a nobis, ita nec scientia ejus. Hoc confirmat per [illegible] Isaiae cap. 55: Sicut exaltati sunt coeli a terra, sic viae meae a viis [illegible] meae a cogitationibus vestris. Sed istud, quamvis sit verum, tamen [illegible] dupliciter dicere etc.

vom Wissen Gottes. Das Wissen Gottes von den Dingen läßt sich vielmehr mit dem Wissen des Künstlers von seinem Kunstwerk vergleichen. Wie das Wissen des Künstlers von seinem Kunstwerk die Ursache des Kunstwerkes ist, so ist das Wissen Gottes von den Dingen die Ursache der Dinge. Darum erstreckt sich das Wissen Gottes auch auf die Unendlichkeit der zukünftigen Dinge ganz ebenso, wie das Wissen des Künstlers sich auch auf die noch nicht in die Außenwelt getretenen und nur erst in seinem Geiste lebenden Formen erstreckt, während unser Wissen, das von den Dingen als von ihrer Ursache ausgeht, weder das Zukünftige noch das Unendliche zu erfassen imstande ist[1]). — Mit der Lehre vom göttlichen Wissen steht im engsten Zusammenhang die Lehre von der göttlichen Providenz. Auch hier schlägt Thomas denselben Weg wie Maimonides ein, um den Lehren der herrschenden Zeitphilosophie gegenüber den positiv religiösen Standpunkt zur Geltung zu bringen, nur daß er in einem sehr wesentlichen Punkte glaubt noch über Maimonides hinausgehen zu müssen. Nach der dem Aristoteles im Mittelalter allgemein zugeschriebenen Ansicht, die sich jedoch, in dieser Fassung wenigstens, in den uns erhaltenen echten Schriften des griechischen Philosophen nicht mit Sicherheit nachweisen läßt, soll nämlich die göttliche Providenz sich nur auf die Himmelssphären erstrecken und, wie Alexander Aphrodisias sich ausdrückt, bei der Mondsphäre stehen bleiben, weil neben den reinen Geistern die Himmelssphären allein von beständiger Dauer seien. Bei den Dingen unter

1) Contra Gentil. I cap. 65. Amplius: Divinus intellectus ex rebus cognitionem non sumit sicut noster, sed per suam cognitionem est causa rerum et mensura ipsarum, ut infra ostendetur. Ibidem. cap. 66. Item cognitio divini intellectus comparatur ad res alias sicut cognitio artificis ad artificiata, cum per suam scientiam sit causa rerum. Artifex autem suae artis cognitione etiam ea, quae nondum sunt artificiata, cognoscit, formae enim artis ex ejus scientia effluunt in exteriorem materiam ad artificiatorum constitutionem. Unde nihil prohibet in scientia artificis esse formas, quae nondum exterius prodierunt. Sic igitur nihil prohibet Deum eorum, quae non sunt, notitiam habere. Summ. theolog. I qu. 14 artic. 8. Respondeo dicendum, quod scientia Dei est causa rerum. Sic enim scientia Dei se habet ad omnes res creatas, sicut scientia artificis se habet ad artificiata, scientia enim artificis est causa artificiatorum eo, quod artifex operatur ad suum intellectum, unde oportet, quod forma intellectus sit principium operationis etc. Vgl. More III cap. 20—21.

der Mondsphäre oder den sublunarischen Dingen dagegen soll die göttliche Providenz sich nur auf die Gattungen als das Bleibende erstrecken, nicht aber auf die Individuen, die dem Entstehen und Vergehen unterworfen sind. Dieser dem religiösen Bewußtsein des Menschen nicht minder als den Religionsurkunden des Judentums widerstreitenden Lehre tritt Maimonides, soweit es den Menschen betrifft, mit aller Entschiedenheit entgegen. Nach ihm waltet die göttliche Providenz in der sublunarischen Welt auch über die Individuen der menschlichen Gattung, und zwar über die einzelnen Individuen in verschiedenem Grade, je nachdem sie durch ihr intellektuelles und sittliches Verhalten in eine mehr oder minder enge Verbindung mit Gott getreten sind. Was jedoch die anderen sublunarischen Dinge betrifft, so ist auch Maimonides der Ansicht, daß sich bei ihnen die göttliche Providenz nur auf die Gattungen und nicht auf die Individuen erstrecke[1]. Thomas erklärt sich mit dieser Lehre des Maimonides, soweit es sich um die menschlichen Individuen handelt, vollkommen einverstanden[2]. Aber auch die anderen sublunarischen Dinge will er der göttlichen Providenz nicht entzogen wissen, und er geht in seinem Widerspruch gegen die Ansicht des Maimonides soweit, daß er sie an einer Stelle geradezu als Häresie bezeichnet[3].

1) More III cap. 17—18.

2) Comment. in Sent. I dist. 39 qu. 2 artic. 2. Et ideo alia positio fuit, quod Deus providentiam habet de omnibus, quae dicta sunt, et ulterius de individuis hominum non tantum, secundum quod communicant in specie, sed etiam secundum particulares actus eorum. Et hanc ponit Rabbi Moyses et rationem assignat ex eo, quod in homine etiam particulari invenitur natura intellectualis, per quam comprehendit intellectu suo formam speciei, inquantum est species, quia intellectus attribuit intentionem universalitatis naturae apprehensae, quam non habet in rebus extra animam, et ideo individuum hominis etiam non deseritur a providentia, quae est specierum, et praecipue quia communicant cum substantiis perpetuis, quarum etiam est per se providentia secundum individua.

3) Summ. theolog. I qu. 22 artic. 2. Respondeo dicendum, quod quidam totaliter providentiam negaverunt sicut Democritus et Epicuraei, ponentes mundum factum esse casu. Quidam vero posuerunt incorruptibilia tantum providentiae subiacere, corruptibilia vero non secundum individua, sed secundum species, sic enim incorruptibilia sunt. Et quantum ad primum dicitur Job 22: Nubes latibulum ejus et circa cardines caeli circumdatur, nostra non considerat. A corruptibilium etiam generalitate excepit Rabbi Moyses homines propter excellentiorem intellectus, quo participant; in aliis autem indi-

Darin wieder mit Maimonides übereinstimmend, erklärt Thomas weiter, daß durch das Vorherwissen oder den Willen Gottes nicht ein solcher Zwang auf die Dinge ausgeübt werde, daß dadurch die Kontingenz oder die Natur des Möglichen in ihnen aufgehoben würde[1]). Auf diese Weise sucht er die Lehre von der göttlichen Providenz mit der von der Willensfreiheit des Menschen in Einklang zu setzen[2]). — Unverkennbar ist die Abhängigkeit von Maimonides auch in dem, was Thomas über die Allmacht Gottes lehrt. Wie der Wille Gottes nicht auf das an sich Unmögliche sich erstrecken kann[3]), so kann nach Thomas auch die Allmacht Gottes nicht das an sich oder seinem Begriffe nach Unmögliche zu ihrem Gegenstande haben. Was einen logischen Widerspruch in sich schließt, das darf nicht als in den Bereich der göttlichen Allmacht fallend angesehen werden[4]). So kann Gott nicht machen, daß ein Ding zu gleicher Zeit sei und nicht sei, oder daß kontradiktorische Gegensätze in demselben Ding zu gleicher Zeit vorhanden seien[5]).

---

viduis corruptibilibus aliorum opinionem est secutus. Sed necesse est dicere omnia divinae providentiae subjacere non in universali tantum, sed etiam in singulari. Ibidem. Ad quintum dicendum, quod quia creatura rationalis habet per liberum arbitrium dominium sui actus, ut dictum est, speciali quodam modo subditur divinae providentiae, ut scilicet ei imputetur aliquid ad culpam vel ad meritum et reddatur ei aliquid ut poena vel praemium. Et quantum ad hoc curam Dei apostolus a bobus removet (I Corinth. 9), non tamen ita, quod individua irrationalium creaturarum ad Dei providentiam non pertineant, ut Rabbi Moyses existimavit. Expositio aurea in Threnos (cap. 3 V. 36—37). Hic sunt argumenta a divina potentia, qua omnia gubernat et providet. Et primo contra illos, qui derogant divinae providentiae infideliter blasphemando (Quis est, qui dixit, ut fieret) aliquid etsi non omnia sine Dei providentia. In quo excluditur haeresis illorum, qui dicunt, quod providentia Dei extendat se usque ad universalia et incorporalia, sicut corpora coelestia, et etiam usque ad homines propter conformitatem naturae humanae ad Deum, ut dicit Rabbi Moyses. — Maimonides freilich behauptet, daß das Walten der göttlichen Vorsehung in der Bibel nirgends über andere Individuen der sublunarischen Welt als über die Menschen gelehrt werde (More III cap. 17 Guide III S. 131).

1) Contra Gentil. I cap. 85, III cap. 72, Summ. theolog. I qu. 19 artic. 8, qu. 22 artic. 4, Quaest disput. De veritate qu. 23 artic. 5. Vgl. More III cap. 20 (Guide III S. 151).

2) Contra Gentil. I cap. 85.

3) Ibidem. cap. 84.

4) Vgl. jedoch die interessante Ausführung des Maimonides More II cap. 25 Anfang.

5) Contra Gentil. II cap. 25. Hoc igitur Deus non potest, ut faciat simul unum

Er kann nicht machen, daß die Materie ohne die Form existire [1]), und ebensowenig kann er die Grundprinzipien der Logik und Mathematik aufheben; er kann das Geschehene nicht ungeschehen und kann auch keinen Gott machen und Nichts, was ihm selber gleich wäre [2]). Ganz dieselbe Ausführung findet sich bei Maimonides [3]), der sie seinerseits wieder von Saadia übernommen hat [4]).

Auch in der Schöpfungslehre macht sich der Einfluß des Maimonides auf Thomas in noch viel entschiedenerer Weise als auf Albertus Magnus geltend. Wie Albert, so leitet auch Thomas, dem Maimonides folgend, seine Darstellung mit einer Wiedergabe der Beweise ein, die von den Gegnern für die Ewigkeit der Welt erbracht worden seien. Unter diesen Beweisen unterscheidet er mit Maimonides solche, die von der Natur Gottes, und solche, die von der Natur der Geschöpfe oder auch von der menschlichen Vernunft ausgehen [5]). Als von der Natur Gottes ausgehende Beweise führt er neben einigen anderen, die er vermutlich aus anderen Quellen geschöpft hat, die drei letzten Beweise bei Maimonides an, die dieser als von den Nachfolgern des Aristoteles

---

et idem esse et non esse, quod est contradictoria esse simul .... Unde ejusdem rationis est, quod Deus non possit facere opposita simul inesse eidem secundum idem.

1) Quodlibet III artic. 1. Quod aliquid sit et non sit, a Deo fieri non potest, utpote aliquid involvens contradictionem, et hujusmodi est: materiam esse sine forma.

2) Contra Gentil. II cap. 25. Praeterea cum principia quarundam scientiarum, ut Logicae, Geometriae et Arithmetriae, sumantur ex solis principiis formalibus rerum, ex quibus essentia rei dependet, sequitur, quod contraria horum principiorum Deus facere non possit, sicut quod genus non sit praedicabile de specie, vel quod lineae ductae a centro ad circumferentiam non sint aequales, aut quod triangulus rectilineus non habeat tres angulos aequales duobus rectis. Hinc etiam patet, quod Deus non potest facere quod praeteritum non fuerit, nam hoc etiam contradictorium includit ... Sunt etiam quaedam, quae repugnant rationi entis facti inquantum hujusmodi, quae etiam Deus facere non potest, nam omne, quod facit Deus, oportet esse factum. Ex hoc autem patet, quod Deus non potest facere Deum ... Eadem etiam ratione non potest Deus facere aliquid aequale sibi etc. Summ. theolog. I qu. 7 artic. 2. Sicut enim Deus illud habet potentiam infinitam, non tamen potest facere aliquid non factum (hoc enim esset contradictoria esse simul), ita non potest facere aliquid infinitum simpliciter.

3) More III cap. 15. Vgl. More I cap. 75. II cap. 13.

4) Vgl. Guttmann, Saadia S. 129.

5) More II cap. 14.

herrührend bezeichnet[1]). Unter den von der Natur der Geschöpfe oder der menschlichen Vernunft ausgehenden Beweisen führt er die vier ersten Beweise bei Maimonides an, die von diesem dem

1) Wir stellen hier die Beweise bei Thomas und bei Maimonides, die letzteren der Kürze wegen in der zusammenfassenden Darstellung Joël's (Die Religionsphilosophie des Mose ben Maimon S. 15), einander gegenüber. Contra Gentil. II cap. 32 (Rationes probare volentium aeternitatem mundi ex parte Dei acceptae). 2. Adhuc effectus procedit a causa agente per actionem ejus, sed actio Dei est aeterna, alias fieret de potentia agente actu agens et oporteret, quod reduceretur in actum ab aliquo priori agente actu, quod est impossibile. Ergo res a Deo creatae ab aeterno fuerunt. 3. Amplius posita causa sufficienti necesse est effectum poni, si enim adhuc posita causa non necesse est effectum poni, possibile igitur erit causa posita effectum esse et non esse, consecutio igitur effectus ad causam erit possibilis tantum. Quod autem est possibile, indiget aliquo, quo reduceretur ad actum etc. Maimonides V: Hat Gott die Welt geschaffen, so hat in ihm selbst ein Übergang von Möglichkeit zur Wirklichkeit stattgefunden, und man müßte wieder eine Kraft suchen, die diesen Übergang bewerkstelligt hat. Thomas Ibidem. 4. Item agens per voluntatem non retardat suum propositum exequi de aliquo faciendo nisi propter aliquid in futurum exspectatum, quod nondum adest, et hoc quandoque est in ipso agente, sicut cum exspectatur perfectio virtutis ad agendum aut sublatio alicujus impedientis virtutem, quandoque vero extra agentem, sicut cum exspectatur praesentia alicujus, coram quo actio fiat, vel saltem cum exspectatur praesentia alicujus temporis opportuni, quod nondum adest .... Constat autem, quod quicquid Deus nunc vult, quod sit, ab aeterno voluit, quod sit, non enim novus motus voluntatis ei advenire potest, nec aliquid defectus vel impedimentum potentiae ejus adesse potuit, vel aliquid aliud exspectare potuit ad universalis creaturae productionem, cum nihil aliud sit increatum nisi ipse solus, ut supra ostensum est. Necessarium igitur videtur, quod ab aeterno creaturam in esse produxerit. Maimonides VI: Soll Gott einmal gewirkt haben und ein anderes Mal nicht, so müssen Störungen sein Wirken gehindert oder neu Eingetretenes sein Wollen impellirt haben, was Beides auf Gott keine Anwendung findet. Thomas Ibidem. 7. Adhuc cum bonitas divina perfectissima sit, non hoc modo dicitur, quod omnia a Deo processerunt propter bonitatem ejus, ut ei aliquid ex creaturis accresceret, sed quia bonitatis est, ut seipsum communicet, prout possibile est, in quo bonitas manifestatur. Cum autem omnia bonitatem Dei participent, inquantum habent esse, secundum quod diuturniora sunt, magis bonitatem Dei participant. Unde et esse perpetuum speciei dicitur divinum esse, bonitas autem divina infinita est. Ejus igitur est, ut se in infinitum communicet non aliquo determinato tempore tantum. Hoc igitur videtur ad divinam bonitatem pertinere, ut creaturae aliquae ab aeterno fuerint. Maimonides VII: Die vorhandene Welt ist im höchsten Grade vollkommen und als solche ein Produkt der göttlichen Weisheit. Da nun Gottes Weisheit als unveränderlich dieselbe und als identisch mit seinem Wesen angenommen werden muß, so kann die Welt zu keiner Zeit als nicht existirt habend angenommen werden. — Joël (a. a. O. S. 14 Anmerk. 4) verweist auf die Antithesen des Proklus bei Schahrestani (deutsch von Haarbrücker II S. 199f.), unter denen in der Tat sich einige den hier angeführten ähnliche Argumente finden.

Aristoteles beigelegt werden[1]). Maimonides schließt seine Darstellung mit der Bemerkung, daß man sich für die Ewigkeit der

1) Contra Gentil. II cap. 33 (Rationes ex parte creaturarum sumptae). I. Sunt autem et alia ex parte creaturarum accepta, quae idem ostendere videntur. Quae enim non habent potentiam ad non esse, impossibile est ea non esse. Quaedam autem sunt in creaturis, in quibus non est potentia ad non esse, non enim potest esse potentia ad non esse nisi in illis, quae habent materiam contrarietati subjectam .... Sed quaedam creaturae sunt, in quibus non est materia contrarietati subjecta, vel quia omnino non habent materiam sicut substantiae intellectuales, ut infra ostendetur, vel non habent contrarium sicut corpora coelestia, quod eorum motus ostendit, qui contrarium non habet. Quasdam igitur creaturas impossibile est non esse, ergo eas necesse est semper esse. Maimonides III: In der Materie der gesamten himmlischen Sphäre existirt keine Art von Gegensätzlichkeit, da die Kreisbewegung nichts Gegensätzliches hat, die Gegensätzlichkeit vielmehr nur bei der geraden Bewegung stattfindet. Nun hat aber Alles, was vergeht, als Ursache seines Vergehens nur die Gegensätzlichkeit, die in ihm vorhanden ist. Da aber in der Himmelssphäre keine Gegensätzlichkeit ist, so vergeht sie auch nicht, und Alles, was nicht vergeht, ist auch nicht entstanden usw. Thomas Ibidem 3. Adhuc quandoque aliquid de novo incipit moveri, oportet, quod movens vel motum vel utrumque aliter se habeat nunc, quando est motus, quam prius, quando non erat motus ... Quod autem aliter se habet nunc quam prius, movetur, ergo oportet ante motum, qui de novo incipit, alium motum praecedere in mobili vel in movente. Oportet igitur, quod quilibet motus vel sit aeternus, vel habeat alium motum ante; motus igitur semper fuit, ergo et mobilia et sic creaturae semper fuerunt. Maimonides I: Der Phys. VIII, 1 entwickelte Beweis, der von der Bewegung hergenommen ist und nach welchem immer schon eine Bewegung vor der ersten Bewegung angenommen werden müßte, mag übrigens Bewegendes und Bewegtes schon als vorhanden oder auch nicht angenommen werden. Contra Gentil. II cap. 34 (Rationes sumptae ex parte rationis) 1. Si igitur aliquid est factum, oportet ex aliquo esse factum, quod si etiam factum sit, oportet etiam et hoc ex alio fieri. Non potest autem hoc in infinitum procedere, quia sic nulla generatio compleretur. Oportet igitur devenire ad aliquod primum, quod non sit factum etc. Maimonides II: Der Phys. I, 6—10 ausführlich behandelte Beweis, der von der alten Frage nach der Möglichkeit des Werdens ausgeht und dieses nur unter Voraussetzung einer unentstandenen Materie zu erklären weiß. Thomas Ibidem 3. Adhuc omne, quod de novo esse incipit, antequam esset, possibile erat ipsum esse, si enim possibile non erat ipsum esse, necesse erat non esse, et sic semper fuisset non ens et nunquam esse incepisset, sed quod est possibile esse, est aliquem potentia ens. Oportet igitur ante quodlibet de novo incipiens praeexistere subjectum potentia ens, et cum hoc in infinitum producere non possit, oportet ponere aliquod primum subjectum, quod non inceperit esse de novo. Maimonides IV: Der von dem Begriff des potentiell Vorhandenen ausgehende Beweis, der nicht von Aristoteles selbst, sondern nur aus aristotelischen Daten formulirt ist. Die Welt vor ihrem Entstehen, so lautet er, müßte entweder möglich oder unmöglich oder notwendig gewesen sein. Wäre ihr Entstehen notwendig gewesen, so wäre ihr Nichtvorhandensein zu irgend einer Zeit unmöglich; wäre ihr Entstehen unmöglich, so wäre ihr Dasein zu

Welt auch auf die zu allen Zeiten und bei allen Völkern herrschende Übereinstimmung berufen habe, indem man darin einen Beweis zu erblicken glaubte, daß es sich hier um eine natürliche und nicht bloß hypothetische Sache handele [1]). Auch diese Bemerkung findet sich bei Thomas wieder [2]). Den Beweisen für die Ewigkeit der Schöpfung stellt Thomas die bekannten kalamistischen Beweise für die Zeitlichkeit der Schöpfung gegenüber, die er, wie sie ihm durch Maimonides vermittelt worden sind [3]), auch gleich diesem als Sophismen bezeichnet, durch die dem Glauben mehr geschadet als genützt werde [4]). Wie Maimonides, so ist auch er

irgend einer Zeit undenkbar; wäre endlich ihr Entstehen möglich, so müßte es einen Träger dieser Möglichkeit gegeben haben usw.

1) More II cap. 14.

2) Contra Gentil. II cap. 34 Anf. Possunt autem sumi aliae rationes ex parte ipsius factionis ad idem ostendendum. Quod enim ab omnibus dicitur, impossibile est totaliter esse falsum .... Communis autem sententia est omnium philosophorum: ex nihilo nihil fieri, oportet igitur esse verum.

3) Contra Gentil. II cap. 38. 3. Adhuc quia infinita non est transire, si autem mundus semper fuisset, essent jam infinita pertransita, quia quod praeteritum est, pertransitum est. Sunt autem infinitae dies vel circulationes praeteritae solis, si mundus semper fuit. 5. Amplius sequitur, quod in causis efficientibus sit procedere in infinitum, si generatio fuit semper, quod oportet dicere mundo semper existente, nam filii causa est pater et hujus alius et sic in infinitum (vgl. Maimonides More I cap. 74, 2. Beweis). Thomas Ibidem. 6. Rursus sequitur, quod sint infinita, scilicet infinitorum hominum praeteritorum animae immortales (vgl. Maimonides das. 7. Beweis). Gegen diesen letzten Beweis erhebt Thomas den Einwand: Quod autem de animabus objicitur, difficilius est, sed tamen ratio non est multum utilis, quia multa supponit. Quidam namque aeternitatem mundi ponentium posuerunt etiam humanas animas non esse post corpus etc. Damit reproduzirt Thomas wiederum eine Bemerkung des Maimonides. More I cap. 74 (Guide I S. 432): „Das ist eine sehr sonderbare Methode, die eine dunkle Sache vermittelst einer noch viel dunkleren beweist; darauf läßt sich mit Recht das bei den Syrern (Talmudisten) verbreitete Sprüchwort anwenden: dein Bürge bedarf selbst eines Bürgen" usw. Vgl. in betreff Albert's oben S. 161—162.

4) Contra Gentil. II cap. 38. Has autem rationes, quia usquequaque non de necessitate concludunt, licet probabilitatem habeant, sufficit tangere solum, ne videatur fides catholica in vanis rationibus constituta et non potius in solidissima Dei doctrina, et ideo conveniens videtur ponere, qualiter obvietur eis per eos, qui aeternitatem mundi posuerunt. More II cap. 16 (Guide II S. 128): „Ich behaupte in bezug auf Alles, was diejenigen unter den Mutakallimun vorbringen, die die Erschaffenheit der Welt bewiesen zu haben vermeinen, daß ich diese Beweise nicht annehme und daß ich mich nicht selber täuschen will, indem ich sophistische Methoden mit dem Namen von Beweisen schmücke. Wenn Jemand vorgiebt, eine bestimmte Frage durch Sophismen bewiesen

der Ansicht, daß die Zeitlichkeit der Schöpfung überhaupt mehr eine Sache des Glaubens als durch einen stringenten Beweis zu begründen sei[1]. Allein ebensowenig wie die Zeitlichkeit könne die Ewigkeit der Schöpfung bewiesen werden. Mit Maimonides, und auf dieselben Argumente gestützt, behauptet er, daß auch Aristoteles sich dessen bewußt gewesen sei und die von ihm für die Ewigkeit der Schöpfung beigebrachten Beweise nicht als Beweise im eigentlichen Sinne habe betrachtet wissen wollen[2]. Auf-

a haben, so stärkt er meiner Ansicht nach durchaus nicht den Glauben an diese Sache, um die es sich handelt, sondern im Gegentheil, er schwächt ihn und giebt Veranlassung, die Sache zu bestreiten, denn indem die Nichtigkeit dieser Beweise sich offenbart, weigert sich die Seele, dasjenige zu glauben, was man zu beweisen versucht hat." — Dieselbe Stellung zu den kalamistischen Beweisen nimmt auch Albertus Magnus ein (vgl. oben S. 162), was Werner (I S. 375 f.) nicht erkannt hat, da er diese Beweise, deren Herkunft ihm gleichfalls unbekannt geblieben ist, im Namen Albert's vorträgt und sie als solche von Thomas widerlegen läßt.

1) Summ. theolog. I qu. 46 artic. 2. Respondeo dicendum, quod mundum non semper fuisse sola fide tenetur et demonstrative probari non potest ... Ex hoc utile est, ut consideretur, ne forte alicuius, quod fidei est, demonstrare praesumens demonstrationes non necessarias inducat, quae praebeant materiam irridendi infidelibus existimantibus nos propter hujusmodi rationes credere, quae fidei sunt. Quodlibet III artic. 31. Vgl. die in voriger Anmerkung angeführte Stelle aus More II cap. 16, an die sich unmittelbar der folgende Satz anschließt: „Es ist immer noch besser, daß die Sache, für die man keinen Beweis hat, einfach im Stande der Frage bleibe oder daß man eine der beiden einander entgegengesetzten Seiten (der Überlieferung folgend) annehme."

2) Summ. theolog. I qu. 46 artic. 1. Non est necessarium mundum semper esse, quia nec demonstrative probari potest. Nec rationes, quas ad hoc Aristoteles inducit, sunt demonstrative simpliciter sed secundum quid, sive ad contradicendum rationibus opinionem ponentium mundum incipere secundum quosdam modos in veritate impossibiles. Et hoc apparet in tribus. Primo quidem, quia tam in 8 Physic. quam in I de caelo ponit quasdam opiniones, ut Anaxagorae, Empedoclis et Platonis, contra quos rationes contrariatorias inducit. Secundo quia ubicunque de hac materia loquitur, inducit rationem antiquorum, quod non est demonstratoris sed probabiliter persuadentis. Tertio quia expresse dicit in primo libro Topicorum, quod quaedam sunt problemata dialectica, de quibus rationes non habemus, ut utrum mundus sit aeternus. Dies stimmt genau mit den Ausführungen des Maimonides überein. More II cap. 15 (Guide II S. 121) begann mit folgenden Worten: „Meine Absicht in diesem Kapitel ist, auseinanderzusetzen, daß Aristoteles seiner eigenen Ansicht nach keinen Beweis für die Ewigkeit der Welt habe. Er täuscht sich selber darüber nicht, ich will damit sagen, daß er selber weiß, daß er keinen Beweis dafür habe und daß die Argumente und Gründe, die er anführt, nur der Art sind, daß sie die meiste Wahrscheinlichkeit haben

fallender Weise lehnt er jedoch in seinem Kommentar zur Physik des Aristoteles, der vielleicht einer früheren Periode seiner schriftstellerischen Tätigkeit angehört, diese Auffassung der Stellung des Aristoteles entschieden ab[1]). — Wie Albert, aber im Unterschied von diesem unter ausdrücklicher Berufung auf Maimonides, erblickt Thomas den Grundirrtum, dessen die Anhänger der Lehre von der Ewigkeit der Schöpfung sich schuldig machten, darin, daß sie die Gesetze, die nur auf das Sein der Dinge oder auf die bereits gewordenen Dinge anwendbar seien, auf das Werden der Dinge glaubten anwenden zu dürfen, während doch die Natur der Dinge in ihrem Werden eine ganz andere als in ihrem Sein sei[2]). Zur Erläuterung dieses Unterschiedes auf die Natur des Menschen exemplifizirend, daß sie nach der Geburt eine ganz andere als im Mutterschoße sei, führt auch er das berühmte Beispiel des Maimonides von dem mutterlosen auf einer einsamen Insel erzogenen Knaben an[3]). — Auch in der Widerlegung der

---

und daß die Seele sich am meisten ihnen zuneigt." Dann werden von Maimonides die drei von Thomas erwähnten Momente ausführlich dargelegt. In ähnlicher Weise wie in der Summa theologiae spricht sich Thomas auch in dem Kommentar zu den Sentenzen aus (III dist. I qu. I artic. 5): Dico ergo, quod ad neutram partem quaestionis sunt demonstrationes, sed probabiles vel sophisticae rationes ad utrumque. Et hoc significant verba philosophi dicentis primo Topic. cap. 8, quod sunt quaedam problemata, de quibus rationem non habemus, ut utrum mundus sit aeternus. Unde hoc ipse demonstrare nunquam intendit, quod patet ex ejus modo procedendi, quia ubicunque hanc quaestionem pertractat semper adjungit aliquam persuasionem vel ex opinione plurium, vel approbatione rationum, quod nullo modo ad demonstrationem pertinet. Vgl. auch Quaest. disput. De potentia Dei qu. 3 artic. 17.

1) Comment. in Phys. VIII lect. 2. Quidam vero, frustra conantes Aristotelem ostendere non contra fidem locutum esse, dixerunt, quod Aristoteles non intendit hic probare quasi verum, quod motus est perpetuus, sed inducere rationem ad utramque partem quasi ad rem dubiam, quod ex ipso modo procedendi frivolum apparet. Et praeterea perpetuitate temporis et motus quasi principio utitur ad probandum primum principium esse et in hoc (Physic.) 8 et 3 Metaph., unde manifestum est, quod supponat hoc quasi probatum. Vgl. auch Comment. in Metaph. XII lect. 5.

2) Vgl. z. B. Quaest. disput. De veritate qu. 13 artic. 1: Uni enim et eidem rei est aliquid contra naturam et secundum naturam secundum ejus status diversos eo, quod non est eadem natura rei, dum est in fieri et dum est in perfecto esse, ut dicit Rabbi Moyses.

3) Comment. in Sent. II dist. 1 qu. 1 artic. 5. Causa autem, quare demonstrari non potest, est ita: quia variatur, secundum quod est in esse perfecto et secundum

einzelnen für die Ewigkeit der Welt gegebenen Beweise, deren an einer Stelle nicht weniger als dreißig vorgeführt und auf ihre Richtigkeit geprüft werden [1], ist Thomas vielfach dem Maimonides gefolgt [2]. Und ebenso zeigt sich seine Abhängigkeit von Maimonides in seiner Auslegung des biblischen Schöpfungsberichtes [3]. Mit Maimonides erklärt er sich an mehreren Stellen darin einverstanden, daß die Bewegung des Himmels im Universum der Bewegung des Herzens im tierischen Organismus zu vergleichen sei [4]. Dagegen kann er der Lehre von der Beseeltheit der Himmelskörper, obgleich auch Maimonides sich für sie entschieden habe, nicht seine Zustimmung erteilen [5]. Gegen Maimonides bekennt er sich zu der Ansicht, daß die Welt um des Menschen

quod est in primo suo fieri, secundum quod exit a causa, sicut alia natura est hominis jam nati et ejus, secundum quod adhuc est in materno utero. Unde si quis ex conditionibus hominis nati et perfecti vellet argumentari de conditionibus ejus, secundum quod imperfectus in utero matris existens, deciperetur, sicut narrat Rabbi Moyses de quodam puero, qui mortua matre, cum esset paucorum mensium, et nutritus fuisset in quadam insula solitaria perveniens ad annos discretionis quaesivit a quodam, an homines essent facti et quomodo, cui cum exponeret ordinem nativitatis humanae, objecit puer hoc esse impossibile asserens, quia homo, nisi respiret et comedat et superflua expellat, nec per unum diem vivere potest, unde nec in utero matris per novem menses vivere potest. Similiter errant, qui ex modo fiendi res in mundo jam perfecto volunt necessitatem vel impossibilitatem inceptionis mundi ostendere. Vgl. auch De articulis fidei et ecclesiae sacramentis artic. 3. Dieselbe Ausführung mit dem Gleichnis des Maimonides (More II cap. 17 Guide II S. 130f.) findet sich auch bei Albertus Magnus (vgl. oben S. 165 Anmerk. 2).

1) Quaest. disput. De potentia Dei qu. 3 artic. 17.

2) Vgl. Guttmann, Thomas S. 66—67.

3) Vgl. das. S. 69—70.

4) De potentia Dei qu. 5 artic. 7. Et Rabbi Moyses dicit, quod motus coeli in universo est sicut motus cordis in animali, a quo dependet vita totius animalis. De veritate qu. 5 artic. 9; Comment. in Sent. II dist. 2 qu. 2 artic. 3; Ibidem II dist. 14 qu. 1 artic. 1. Vgl. More I cap. 72 (Guide I S. 361).

5) Quaest. disput. De anima artic. 8. Unter den Gründen für das Quod non: Enarrare est actus substantiae intelligentis, sed coeli enarrant gloriam Dei, ut in Psalmis dicitur, ergo coeli sunt intelligibiles et ita habent animam intellectivam. Darauf in der Conclusio: Ad decimum nonum dicendum, quod probatio illa frivola est, licet Rabbi Moyses eam ponat (vgl. More II cap. 5 Guide II S. 62). Quodsi enarrare proprie accipitur, cum dicitur: coeli enarrant gloriam Dei, oportet, quod coelum non solum habeat intellectum sed etiam linguam. Dicuntur ergo coeli enarrare gloriam Dei, si ad illorum exponatur, inquantum ex eis manifestatur hominibus gloria Dei etc. Expo-

willen geschaffen sei [1]), und im Zusammenhang damit zu der Lehre von der dereinstigen Wiedererneuerung der Welt, die von Maimonides nur aus dem Grunde bestritten würde, weil er, die Ansicht, daß der Mensch der Zweck der Schöpfung sei, verwerfend, nicht glaubte annehmen zu dürfen, daß die Welt um des Verhaltens des Menschen willen würde zerstört und wieder erneuert werden [2]).

Noch ablehnender, als wir es schon bei Albert Magnus wahrgenommen haben, verhält sich Thomas von Aquino zu der Engellehre des Maimonides. Er kann es nicht billigen, daß Maimonides, indem er die Engel der Schrift mit den getrennten Intelligenzen des Aristoteles identifizirt, die Zahl der Engel auf die Zahl der Himmelsbewegungen einschränken und so den Myriaden von Engeln, die den Himmelsthron umgeben sollen, gewisser-

---

sitio aurea in Ps. 18 (19) V. 3. Duo necesse est cognoscere de Deo. Unum scilicet gloriam Dei, in qua est gloriosus, secundo opera ejus . . . Et ideo intelliguntur isti coeli materiales indicare nobis gloriam Dei, non quasi animalia materialia, ut Rabbi Moyses dicit, sed in ejus pulchritudine, qua multo magis indicatur eorum artifex.

1) Comment. in Sent. II dist. 1 qu. 2 artic. 3. Vgl. More III cap. 12—14.

2) Comment. in Sent. IV dist. 48 qu. 2 artic. 3. Es wird dort die Frage erörtert: Utrum corporibus coelestibus claritas augeatur in illa innovatione. Unter den Gründen für das Quod non heißt es: 6. Non esset sapiens artifex, qui maxima instrumenta faceret ad aliquod modicum artificium continendum. Sed homo est quoddam minimum comparatione coelestium corporum, quae sua ingenti magnitudine quasi incomparabiliter hominis quantitatem excedunt, immo etiam totius terrae, quae habet se ad coelum ut punctum ad sphaeram, ut astrologi dicunt. Ergo cum Deus sit sapientissimus, non videtur, quod finis creationis coeli sit homo, et ita non videtur, quod eo peccante coelum deterioratum fuerit, nec eo glorificato melioretur. Darauf in der Conclusio: Ad sextum dicendum, quod ratio illa est Rabbi Moyse, qui omnino nititur improbare mundum propter hominem esse factum. Unde hoc, quod in veteri testamento de innovatione mundi legitur, sicut patet in autoritatibus Esa (30) inductis, dicit metaphorice esse dictum, sicut alicui dicitur obtenebrari sol, quando in magnam tristitiam incidit, ut nesciat, quid faciat, qui etiam modus loquendi consuetus est in scriptura; ita etiam e contrario dicitur ei sol magis lucere et totus mundus innovari, quando ex statu tristitiae in maximam exaltationem convertatur. Sed hoc dissonat ab autoritatibus et expositionibus sanctorum, unde rationi illi inductae respondendum est, quod quamvis corpora coelestia maxime excedant corpus hominis, tamen plus multo excedit anima rationalis coelestia corpora, quam ipsa excedunt corpus humanum etc. Vgl. More II cap. 29 (Guide II S. 218ff.). Thomas übersieht hier freilich, daß nach Maimonides ja auch die Himmelskörper beseelt sind (vgl. oben S. 194).

maßen die Existenz bestreiten will. Ebenso erklärt er es für einen Irrtum, wenn Maimonides behauptet, daß an manchen Stellen, wo in der heiligen Schrift von Engeln die Rede sei, darunter Menschen zu verstehen seien, die etwas Göttliches verkündeten, oder gar gewisse Natur- und Seelenkräfte, wie z. B. die Kraft des Begehrungsvermögens [1]. Auch die mit der maimonidischen Auffassung von der Prophetie im engsten Zusammenhang stehende Ansicht, daß viele prophetische Visionen, besonders diejenigen, in denen die Engel den Menschen in körperlicher Gestalt erscheinen, als innere Vorgänge oder als Gebilde der Phantasie zu erklären seien, glaubt Thomas als mit dem Wortlaut der Schrift unvereinbar verwerfen zu müssen [2]. Dagegen stimmt er wieder

---

1) Contra Gentil. II cap. 92 (De multitudine substantiarum separatarum). Per hoc autem excluditur error dicentium substantias separatas secundum numerum motuum coelestium aut secundum numerum sphaerarum coelestium et error Rabbi Moysi, qui dixit numerum angelorum, qui in scriptura ponitur, non esse numerum separatarum substantiarum sed virtutum in istis inferioribus, sicut si vis concupiscibilis dicatur spiritus concupiscentiae et sic de aliis. Summ. theolog. I qu. 50 artic. 3. Sed quia hoc (sc. sententia Aristotelis) videtur repugnare documentis sacrae scripturae, Rabbi Moyses Judaeus, volens utrumque (sc. Platonem et Aristotelem) concordare, posuit, quod angeli, secundum quod dicuntur substantiae immateriales, multiplicantur secundum numerum motuum vel corporum coelestium secundum Aristotelem. Sed posuit, quod angeli in scriptura dicuntur etiam homines divina communicantes et iterum virtutes rerum naturalium, quae Dei omnipotentiam manifestant. Sed hoc alienum a consuetudine scripturae, quod virtutes rerum irrationabilium angeli nominentur. Comment. in Sent. II dist. 3 qu. I artic. 3. Quidam vero posuit angelos non in determinato numero [illegible], sed tantum per angelos significari dicit omnem virtutem (vel corporalem vel spiritualem), per quam Deus ordinem suae providentiae explet quasi divinae voluntatis nuntium, adeo quod vim concupiscibilem angelum concupiscentiae, sed substantias separatas dicit esse secundum numerum, quam philosophi posuerunt, et iste est Rabbi Moyses. Über die Gleichstellung der Engel mit den getrennten Intelligenzen handelt Maimonides More II cap. 4. 6. 10. III. cap. 45 (Guide II S. 60. 67. 91; III S. 192), darüber, daß auch physische oder animalische Kräfte mitunter als Engel bezeichnet werden More II cap. 6. III cap. 22 (Guide II S. 68 f. S. 71—75; III S. 170). Die erstere Ansicht wird als die des Isaak Israeli und des Maimonides auch von Albertus Magnus bekämpft. (Vgl. Munk Guide II S. 67 Anmerk. 4; oben S. 168 Anmerk. 1).

2) Summ. theolog. I qu. 51 artic. 2. Respondeo dicendum, quod quidam dixerunt angelos [illegible] corpora assumere, sed omnia, quae in scripturis divinis leguntur de apparitione angelorum configisse in visione prophetiae, hoc est secundum imaginationem. De [illegible] Dei qu. 6 artic. 7. Respondeo dicendum, quod quidam eorum, qui scripturas [illegible] in quas apparitiones angelorum leguntur, dixerunt, quod angeli nunquam

darin mit Maimonides überein, daß den Engeln die Freiheit des Willens und die Vernunft in noch höherem Maße als den Menschen zukämen [1]).

So wenig Thomas sich mit der Stellung des Maimonides zu der Engellehre befreunden konnte, so großen Eindruck scheint auf ihn die von dem jüdischen Denker aufgestellte Theorie des Prophetismus gemacht zu haben, der er eine ganz andere Würdigung als sein Vorgänger Albert zuteil werden läßt [2]). Wie Maimonides, so bekennt sich auch Thomas zu der Ansicht, daß die prophetische Offenbarung dem Menschen durch die Engel vermittelt werde [3]). Auch bei dem, was er über die verschiedenen Grade der Prophetie sagt, hat Thomas unzweifelhaft die dem gleichen Gegenstand gewidmete Untersuchung des Maimonides vor Augen, deren wesentlichen Inhalt er, wenn auch zum Teil in etwas anderer Gruppirung, in seine Darstellung mit herübernimmt [4]). In der Frage nach den ethischen Vorbedingungen der Prophetie will Thomas allerdings nicht soweit gehen, mit Maimonides die Berufung zum Propheten von der absoluten sittlichen Vollkommenheit des Menschen abhängig zu machen, da Gott sich zu seinen Zwecken ebensowohl der Schlechten wie der Guten be-

---

corpora assumant, sicut patet de Rabbi Moyse, qui hanc opinionem ponit. Unde dicit, quod omnia, quaecunque in sacra scriptura leguntur de apparitione angelorum, contingunt in visione prophetiae secundum scilicet imaginariam visionem, quandoque quidem in vigilando, quandoque vero in dormiendo. Et haec positio veritatem scripturae non salvat. Vgl. Maimonides More I cap. 43. 49; II cap. 6 (Guide I S. 152. 175—76; II S. 73) u. a O. Auch diese Ansicht wird von Albertus Magnus als von den Juden Maimonides und Isaak Israeli herrührend angeführt und bekämpft. (Vgl. oben S. 171).

1) Summ. theolog. I qu. 59 artic. 3. Et sic patet liberum arbitrium esse in angelis etiam excellentius quam in hominibus sicut et intellectum. More II cap. 7 (Guide II S. 75): „Wir haben bereits auseinandergesetzt, daß das Wort: ‚Engel' ein homonymer Name ist und daß er die Intelligenzen, die Sphären und die Elemente umfaßt, denn sie alle führen einen Befehl (Gottes) aus. Man darf jedoch nicht glauben, daß die Sphären oder Intelligenzen auf der Stufe der anderen körperlichen Kräfte stehen, die eine Natur sind und nicht das Bewußtsein ihrer Wirkung haben; im Gegenteil haben die Sphären und die Intelligenzen das Bewußtsein ihrer Wirkungen und bedienen sich in ihrer Leitung der Freiheit" usw.

2) Vgl. auch Merx, Die Prophetie des Joël (Halle 1879) S. 354—67.

3) Summ. theolog. II, 2 qu. 172 artic. 2. Vgl. More II cap. 34. 41. 42; III cap. 45.

4) Vgl. Guttmann, Thomas S. 75 A. 4.

dienen könne. Darin jedoch stimmt er durchaus dem Maimonides zu, daß gewisse sittliche Gebrechen, wie z. B. der Hang zu geschlechtlichen Ausschweifungen und die übertriebene Sorge um die irdischen Dinge, den Menschen von der Berufung zur Prophetie absolut ausschlössen [1]). Er ist ferner mit Maimonides darin einverstanden, daß der Prophet in Betreff derjenigen Wahrheiten, die dem Menschen auch durch seine Vernunfterkenntnis zugänglich sind, keinen Vorzug vor Anderen besitze, die sich diese Wahrheiten durch ihre Vernunfterkenntnis angeeignet haben. Damit habe jedoch Maimonides keineswegs bestreiten wollen, daß dem Menschen auch Vernunfterkenntnisse durch eine prophetische Offenbarung enthüllt werden könnten [2]). Wie Maimonides, so nimmt auch Thomas an, daß dem Propheten die Wahrheit dessen, was ihm durch eine prophetische Offenbarung enthüllt worden ist, unzweifelhaft gewiß sei, und daß er auch das Bewußtsein davon

1) Summ. theolog. II. 2 qu. 172 artic. 4. Quaest. disput. De veritate qu. 12 (De prophetia) artic. 5. Sciendum tamen, quod inter peccata, quibus charitas amittitur, quaedam sunt, quae usum prophetiae impediunt, quaedam quae non. Quia enim carnalia peccata mentem a spiritualitate omnino retrahunt, ex hoc ipso, quod aliquis, qui peccatis carnalibus est subditus, ineptus ad prophetiam redditur, ad cujus revelationem summa spiritualitas mentis requiritur. Peccata vero spiritualia spiritualitatem mentis non ita impediunt et ideo contingit aliquem esse prophetam spiritualibus peccatis subditum, non autem carnalibus, vel etiam immensis saeculi sollicitudinibus, quibus mens a sua spiritualitate retrahatur. Et ideo dicit Rabbi Moyses, quod hoc est signum, quod aliquis sit falsus propheta, quando voluptatibus et sollicitudinibus saeculi detinetur. Vgl. Maimonides More II cap. 36. 40 (Guide II S. 285 ff. 311 ff.). In gleicher Weise wie Thomas spricht sich über diesen Punkt auch Albertus Magnus aus (vgl. oben S. 173 f.).

2) Quaest. disput. De veritate qu. 12 artic. 2. Num prophetia sit de conclusionibus scibilibus. Unter den Argumenten für das Quod non heißt es: Praeterea. Ad ea, quae per prophetiam sciuntur, non eodem modo se habet mens prophetae et [illegible] alterius. Sed in omnibus, quae sciuntur per demonstrationem idem est judicium prophetae et cujuscunque alterius scientis illud et neuter alii praefertur, ut dicit Rabbi Moyses (vgl. More II cap. 32. Guide II S. 269). Ergo de his, quae per demonstrationem sciuntur, non est prophetia. Darauf in der Conclusio: Ad sextum dicendum, quod Rabbi Moyses non intelligit, quin de his, quae per demonstrationem sciuntur, possit fieri revelatio prophetae, sed quia, ex quo per demonstrationem sciuntur, non oportet, an de his habeatur prophetia vel non. Im Übrigen spricht es Maimonides auch insofern zu, daß dem wahren Propheten durch die Offenbarung auch spekulative Erkenntnisse mitgetheilt würden. Vgl. More II cap. 38 (Guide II S. 297 f. und [illegible] 176 ff.

habe, daß ihm diese Wahrheit von Gott offenbart worden sei. Ein Beweis für diese prophetische Gewißheit sei z. B. das Verhalten Abrahams, der sich doch niemals dazu hätte entschließen können, seinen einzigen Sohn zum Opfer zu bringen, wenn er nicht mit völliger Gewißheit von der Wahrheit der ihm zuteil gewordenen Offenbarung überzeugt gewesen wäre[1]). Endlich ist auch das, was Thomas über die Prophetie des Moses lehrt, dem Maimonides entlehnt. Bei Beiden wird die Prophetie des Moses nicht als eine nur dem Grade nach höhere Stufe den anderen Prophetenstufen angereiht, sondern sie wird als eine in ihrem Wesen durchaus verschiedene und ganz eigenartige Erscheinung besonders für sich betrachtet. In intellektueller Beziehung unterscheidet sich die Prophetie des Moses dadurch, daß er das Wesen Gottes selbst geschaut hat. Was die imaginäre Schau betrifft, die Mose zu jeder Zeit nach Belieben herbeiführen konnte, so hat er nicht nur Worte gehört, sondern er hat den Redenden selbst, und zwar in Gestalt Gottes, im Wachen wie im Schlafe geschaut. Was den Verkündigungskreis betrifft, so hat Mose im Namen Gottes zum ganzen Volk der Gläubigen gesprochen und ihm ein neues Gesetz vorgelegt, während die anderen Propheten nur zur Beobachtung des von Mose gegebenen Gesetzes aufgefordert haben. Endlich hat Mose, was die seine Prophetie bestätigenden Wunder betrifft, diese an dem ganzen Volk der Ungläubigen, d. i. der Ägypter, ausgeübt[2]).

1) Summ. theolog. II, 2 qu. 171 artic. 5. De his ergo, quae expresse per spiritum prophetiae propheta cognoscit, maximam certitudinem habet et pro certo habet, quod haec sunt divinitus sibi revelata .... Alioquin si de hoc ipse certitudinem non haberet, fides, quae dictis prophetarum innititur, certa non esset. Et signum propheticae certitudinis accipere possumus ex hoc, quod Abraham admonitus in prophetica visione se praeparavit ad filium unigenitum immolandum, quod nullatenus fecisset, nisi de divina revelatione fuisset certissimus. Vgl. Maimonides More III cap. 24 (Guide III S. 194—95): „Man hat uns also wollen wissen lassen, daß Alles, was der Prophet in der prophetischen Vision sieht, für ihn wirklich und gewiß ist, daß er Nichts davon bezweifelt und daß er es in derselben Weise ansieht wie alle wirklichen Dinge, die durch die Sinne oder die Intelligenz erfaßt worden sind. Der Beweis dafür ist, daß Abraham" usw.

2) Summa theolog. II, 2 qu. 174 artic. 4. In prophetia enim, sicut ex dictis patet, consideratur et cognitio (tam secundum visionem intellectualem, quam secundum visionem imaginariam) et denuntiatio et confirmatio per miracula. Moyses ergo fuit aliis excellentior. Primo quidem quantum ad visionem intellectualem eo, quod vidit ipsam

Bezeichnend für die Verschiedenheit ihrer Geistesrichtung ist das Verhalten des Albertus Magnus und seines Jüngers Thomas von Aquino zu der maimonidischen Auslegung des pentateuchischen Gesetzes. Während Albert an diesem kühnen Unternehmen des jüdischen Denkers, dessen Eindruck schon Wil-

---

Dei essentiam . . . Secundo quantum ad imaginariam visionem, quam quasi ad nutum habebat, non solum audiens verba, sed etiam videns loquentem etiam in specie Dei, non solum in dormiendo, sed etiam in vigilando . . . Tertio quantum ad denuntiationem, quia loquebatur toti populo fidelium ex persona Dei, quasi de novo legem proponens, alii vero prophetae loquebantur ad populum in persona Dei quasi inducentes ad observantiam legis Moysi secundum illud Malach 4: Mementote legis Moysi servi mei. Quarto quantum ad operationem miraculorum, quae fecit toti populo infidelium, unde dicitur Deut. ult: Non surrexit etc. Vgl. Merx a. a. O. S. 364—66. Maimonides behandelt dieses Thema an drei verschiedenen Orten: 1) Im Mischnahkommentar in der Einleitung zum elften (resp. zehnten) Kapitel des Traktats Sanhedrin, 2) im Mischne Thora. Abschnitt Jesode ha-Thora VII, 6 und 3) im More II cap. 35. 39. Da Maimonides die Darstellung im More (cap. 35) damit eröffnet, daß er den Leser auf die ausführlichen Erörterungen dieses Gegenstandes in den beiden anderen Schriften verweist, so wäre es immerhin möglich, daß Thomas, wie Merx vermutet, sich auf irgend eine Weise auch mit den einschlagenden Stellen in den beiden anderen Schriften bekannt gemacht habe. Auf eine gemeinsame Maimonideslektüre eines Dominikaners mit einem jüdischen Gelehrten haben wir an einer anderen Stelle hinzuweisen Gelegenheit gehabt (vgl. Guttmann, Thomas S. 32 Anmerk. 1). Die Annahme einer solchen Bekanntschaft, besonders mit der Darstellung im Mischne Thora, würde manche Wendung bei Thomas erst in das rechte Licht rücken. So wird z. B. im Mischne Thora als vierter Unterschied der Prophetie des Moses bezeichnet, daß der Geist der Prophetie jeder Zeit, wenn er es wollte, über Mose gekommen sei, was sich bei den anderen Propheten nicht so verhalten habe. Dasselbe scheint Thomas mit den Worten: quasi ad nutum habebat andeuten zu wollen. (Vgl. Merx S. 365.) — Daß Mose allein Gott von Angesicht zu Angesicht, d. h. Gottes Wesen, erkannt habe, wird von Maimonides More II cap. 35 (Guide II S. 278) ausgeführt. Wenn im Mischne Thora von Mose gesagt wird, daß er allein im wachen Zustand göttliche Offenbarungen gehabt habe, die anderen Propheten aber nur im Traume oder in Gesichten, und daß zu ihm Gott selbst, den anderen Propheten aber ein Engel erschienen sei, so ist dies mit dem zweiten Unterschied bei Thomas identisch. Der dritte Unterschied bei Thomas findet sich bei Maimonides More II cap. 39 (Guide II S. 301), wo ausgeführt wird, daß Mose das israelitische Volk zur Erfüllung des göttlichen Gesetzes bewegen habe, Etwas, das weder vor ihm, noch nach ihm durch einen anderen Propheten geschehen sei. Was den vierten Unterschied bei Thomas betrifft, so ist derselbe aus More II cap. 35 (Guide II S. 278f.) entlehnt, wo Maimonides auseinandersetzt, daß Mose allein seine Wunder öffentlich, vor Freund und Feind, vor Pharao und seinem ganzen Lande und vor den Augen von ganz Israel ausgeführt habe (vgl. Merx S. 365f.).

helm von Auvergne und Alexander von Hales sich nicht hatten entziehen können[1]), fast achtlos vorübergeht, schließt sich Thomas der maimonidischen Gesetzesauslegung nahezu rückhaltslos an, ohne, wie es scheint, an deren rationalistischer Tendenz, die in jüdischen Kreisen bekanntlich dem heftigsten Widerspruch begegnet war, irgendwelchen Anstoß zu nehmen. Es giebt sich darin eine Vorurteilslosigkeit gegenüber den Schriften des alten Testaments zu erkennen, wie sie in der Auslegung der Religionsurkunden des Christentums auch von einem Thomas von Aquino niemals wäre gewagt und noch viel weniger von der Kirche wäre geduldet worden. In Übereinstimmung mit Maimonides erblickt Thomas das wesentliche Unterscheidungsmerkmal der Ceremonialgesetze darin, daß sich für sie ein bestimmter Grund nicht angeben lasse, womit jedoch keineswegs geleugnet werden solle, daß auch sie, als von der göttlichen Weisheit verordnet, einen Grund haben müßten[2]), und daß sie im Allgemeinen dazu bestimmt seien, die Menschen zur Gottesverehrung anzuleiten[3]). Das Opfer-

---

1) Vgl. oben S. 144ff., S. 150ff.

2) Summ. theolog. II, 1 qu. 102 artic. 1. Manifestum est autem, quod praecepta caerimonalia sicut et omnia alia praecepta legis sunt ex divina sapientia instituta, unde dicitur Deut. 4: Haec est sapientia vestra et intellectus coram populis. Unde necesse est dicere, quod praecepta caerimonalia sint ordinata ad aliquem finem, ex quo eorum rationabiles causae assignari possunt. Maimonides More III cap. 31 (Guide III S. 247): „An einer anderen Stelle heißt es: ‚diejenigen, welche hören werden alle diese Satzungen werden sagen: Gewiß diese Nation ist ein weises und einsichtiges Volk.‘. Hier ist es also klar ausgesprochen, daß selbst alle diese Satzungen sich den Nationen zeigen werden als Ausflüsse einer Weisheit und einer Intelligenz“ usw.

3) Summ. theolog. II, 1 qu. 101 artic. 1 (Utrum ratio praeceptorum caerimonalium in hoc consistat, quod pertinent ad cultum Dei). Unter den Argumenten für das Quod non: Praeterea Rabbi Moyses dicit, quod praecepta caerimonalia dicuntur, quorum ratio non est manifesta. Sed multa pertinentia ad cultum Dei habent rationem manifestam, sicut sabbati observatio et celebratio phasae, scenopegiae et multorum aliorum, quorum ratio assignatur in lege: ergo caerimonalia non sunt, quae pertinent ad cultum Dei. Darauf in der Conclusio: Ad quartum dicendum, quod illa ratio caerimonalium est quodammodo probabilis, non quia ex eo dicuntur caerimonalia, quia eorum ratio non est manifesta, sed hoc est quoddam consequens, quia enim praecepta ad cultum Dei pertinentia oportet esse figuralia, ut infra dicetur, inde est, quod eorum ratio non est adeo manifesta. Von dem religiösen Zweck des Ceremonialgesetzes handelt Maimonides More III cap. 46. 51. 52 (Guide III S. 347. 440. 453).

gesetz des alten Testaments, als Akt der Gottesverehrung aufgefaßt, hätte die Bestimmung, erstlich den Geist des Opfernden auf Gott als auf den Urgrund und den letzten Zweck aller Dinge hinzulenken; dann aber sollten die Menschen durch die Einsetzung des Opferdienstes von den bisher den Götzen dargebrachten Opfern zurückgehalten werden, weshalb auch die auf die Opfer bezüglichen Gesetze erst dann gegeben wurden, als das Volk der Juden durch die Anbetung des goldenen Kalbes zum Götzendienste abgewichen war[1]). Wie Thomas sich in dieser Ausführung den

1) Summ. theolog. II, 1 qu. 102 artic. 3. Respondeo dicendum, quod sicut supra dictum est, caerimoniae veteris legis duplicem causam habebant, unam scilicet literalem, secundum quod ordinabantur ad cultum Dei, aliam vero figuralem sive mysticam, secundum quod ordinabantur ad figurandum Christum. Et ex utraque parte potest convenienter assignari causa caerimoniarum, quae ad sacrificia pertinebant. Secundum enim quod sacrificia ordinabantur ad cultum Dei, causa sacrificiorum dupliciter accipi potest. Uno modo quod per sacrificia repraensentabatur ordinatio mentis in Deum, ad quam excitabatur sacrificium offerens. Ad rectam autem ordinationem mentis in Deum pertinet, quod omnia, quae homo habet, recognoscat a Deo tanquam a primo principio et ordinet in Deum tanquam in ultimum finem, et hoc repraesentabatur in oblationibus et sacrificiis, secundum quod homo ex rebus suis quasi in recognitionem, quod haberet ea a Deo, in honorem Dei ea offerebat, secundum quod dixit David 1 Paralip. 29: Tua sunt omnia et quod de manu tua accepimus, dedimus tibi, et ideo in oblatione sacrificiorum protestabatur homo, quod Deus esset primum principium creationis rerum et ultimus finis, ad quem essent omnia referenda. Et quia pertinet ad rectam ordinationem mentis in Deum, ut mens humana non recognoscat alium primum autorem rerum nisi solum Deum neque in aliquo alio finem suum constituat, propter hoc prohibebatur in lege offerri sacrificium alicui alteri nisi Deo secundum illud Exod. 22: Qui immolat diis, occidetur praeterquam Domino soli. Et ideo de causa caerimoniarum circa sacrificia potest assignari ratio alio modo ex hoc, quod per hujusmodi homines retrahabantur a sacrificiis idolorum, unde etiam praecepta de sacrificiis non fuerunt data populo Judaeorum, nisi postquam declinavit ad idololatriam adorando vitulam conflatilem, quasi hujusmodi sacrificia sint instituta, ut populus ad sacrificandum [illegible] hujusmodi sacrificia magis Deo quam idolis offerret (vgl. More III cap. 32 Guide III S. 250 ff.), unde dicitur Jerem. 7: Non sum locutus cum parentibus vestris et non praecepi eis in die, qua eduxi eos de terra Aegypti de verbo holocaustomatum et victimarum (vgl. More das. Guide III S. 258 ff.). Expositio aurea in Psalmos [illegible], 7. Quare ergo fuerunt ordinata (sc. sacrificia) in lege? Respond. propterea dico: [illegible]licet in figura futuri sacrificii (I Corinth. 20) et ad cautelam, ut non offerrent ea [illegible] declinantes ad idololatriam existentes in medio gentium, ad quam proni erant [illegible] in principio legis. Vgl. Ibidem in Psalm. 50; Expositio aurea in Esaiam [illegible] in Hierem. cap. 7. In der Expositio aurea zur Genesis (14, 3), die aber dem [illegible] vgl. Cave Hist. liter. Genevae 1705 pag. 594; Jourdain,

Grundgedanken der maimonidischen Opfertheorie angeeignet hat, so hat er auch in der Erklärung der einzelnen auf das Opferwesen bezüglichen Vorschriften sich vielfach dem Maimonides angeschlossen. Die Darbringung der Opfer, so lehrt er mit Maimonides, durfte nur an einem bestimmten Orte, zuerst in der Stiftshütte und dann im Tempel zu Jerusalem [1]), und nur durch bestimmte Personen geschehen, um diese Art der Gottesverehrung auf ein gewisses Maß zu beschränken [2]). Ebenso durften nur be-

La philosophie de Saint Thomas I S. 99; Werner I S. 876) wird diese Opfertheorie des Maimonides bekämpft.

1) Den Ort für den Tempel, so führt Thomas in Übereinstimmung mit Maimonides (More III cap. 45 Guide III S. 349) aus, hatte schon Abraham bestimmt. Warum aber dieser Ort im Pentateuch nicht genauer bezeichnet werde, dafür giebt er, wieder mit Maimonides, die folgende Erklärung. Summ. theolog. II, 1 qu. 102 artic. 4. Locus autem ille designari non debuit pro aedificatione templi ante tempus praecditum propter tres rationes, quas Rabbi Moyses assignat. Prima est, ne gentes appropriarent sibi locum illum, secunda est, ne gentes ipsum destruerent; tertia vero ratio est, ne quaelibet tribus vellet habere locum illum in sorte sua et propter hoc orirentur lites et jurgia. Vgl. More III cap. 45 (Guide III S. 350). — Als Grund, warum das Allerheiligste im Westen war, giebt Thomas, dem Maimonides folgend, an (Ibidem): Ad quintum dicendum, quod adoratio ad occidentem fuit introducta in lege ad excludendam idololatriam, nam omnes gentiles in reverentiam solis adorabant in orientem, unde dicitur Ezech. 8, quod quidam habebant dorsa contra templum Domini et facies ad orientem et adorabant ad ortum solis. Unde ad hoc excludendum tabernaculum habebat sanctum sanctorum ad occidentem, ut versus occidentem adorarent. Vgl. More III das. (Guide III S. 349). — Von den Cherubim sagt Thomas (Ibidem): Sunt etiam in illo altiori saeculo spirituales substantiae, quae angeli dicuntur et hi significabantur per duos Cherubim mutuo se respicientes ad designandam concordiam eorum ad invicem secundum illud Job. 25: Quia facit concordiam in sublimibus. Et propter hoc etiam non fuit unus tantum Cherubim, ut designaretur multitudo coelestium spirituum et excluderetur cultus eorum ab his, quibus praeceptum erat, ut solum unum Deum colerent. Vgl. More das. (Guide III S. 351—352). — Über den Altar (Ibidem): De constructione autem altaris datur a Domino duplex praeceptum, unum quidem in principio legis (Exod. 20), ubi Dominus mandavit, quod facerent altare de terra, vel saltem de lapidibus non sectis, et iterum quod non facerent altare excelsum, ad quod oporteret per gradus ascendere. Et hoc ad detestandum idololatriae cultum, gentiles enim idolis construebant altaria ornata et sublimia, in quibus credebant aliquid sanctitatis et numinis esse (vgl. More das. Guide III S. 354). Propter quod etiam Deus mandavit Deut. 16: Non plantabis lucum et omnem arborem juxta altare Domini, Dei tui. Idololatrae enim consueverant sub arboribus sacrificare propter amoenitatem et umbrositatem. Vgl. More das. (Guide III S. 352).

2) Summ. theolog. II, 1 qu. 101 artic. 3. Ad tertium dicendum, quod vetus lex in multis diminuit corporalem cultum, propter quod statuit, quod non in omni loco

stimmte Tierarten zum Opferdienst verwendet werden, und zwar diejenigen, vor deren Tödtung die Ägypter, mit welchen die Israeliten lange im Verkehr standen, eine besondere Scheu empfanden, während diejenigen, die man den Götzen zu opfern pflegte, verboten waren [1]). In derselben Weise werden von Thomas noch viele andere Verordnungen über das Opferwesen und eine große Anzahl von Ceremonial- und Rechtsgesetzen in Übereinstimmung mit Maimonides und unter Berufung auf dessen Autorität erklärt [2].

VI. Bonaventura. Roger Bacon, Raymundus Lullus, und Johannes Duns Scotus.

Den Reigen der Ordensgelehrten hatte ein Franziskaner, Alexander von Hales, eröffnet, dessen Ruhm jedoch durch die beiden bald nach ihm auftretenden Leuchten des Dominikanerordens, durch Albertus Magnus und Thomas von Aquino, bei Weitem überstrahlt wurde. Ein Schüler des Alexander von Hales und gleich diesem dem Franziskanerorden angehörend, in dem er die Würde des Ordensgenerals bekleidete, war der Italiener Bona-

sacrificia offerrentur nec a quibuslibet, et multa hujusmodi statuit ad diminutionem exterioris cultus, sicut etiam Rabbi Moyses Aegyptius dicit. Ibidem qu. 102 artic. 4. Ad tertium dicendum, quod ratio unitatis templi vel tabernaculi potest esse et literalis et figuralis. Literalis quidem est ratio ad exclusionem idololatriae, quia gentiles diversis diis diversa templa constituebant, et ideo ut firmaretur in animis hominum fides unitatis divinae voluit Deus, ut in uno loco tantum sibi sacrificium offerretur. Et iterum, ut per hoc ostenderet, quod corporalis cultus non propter se erat ei acceptus, et ideo compescebatur, ne passim et ubique sacrificia offerrent .... Quantum vero ad ea, quae pertinebant ad spiritualem cultum Dei, qui consistit in doctrina legis et prophetarum, erant etiam in veteri lege diversa loca deputata, in quibus conveniebant ad laudem Dei, quae dicebantur synagogae. Vgl. More III cap. 32 (Guide III S. 257—258).

1) Summ. theolog. II, 1 qu 102 artic. 3. Ad secundum dicendum, quod quantum ad omnia praedicta ratio conveniens fuit, quare ista animalia offerebantur Deo sacrificium et non alia. Primo quidem ad excludendam idololatriam, quia omnia alia animalia offerebant idololatrae diis suis, vel eis ad maleficia utebantur. ista autem animalia apud Aegyptos, cum quibus conversati erant, abominabilia erant ad occidendum, unde ea non offerebant diis suis, unde dicitur Exod. 8: Abominationes Aegyptiorum immolabimus Deo nostro. oves enim colebant, hircos venerabantur, quia in eorum figura ea offerebant, bobus etiam utebantur ad agriculturam, quam inter res sacras habebant. Vgl. More III cap. 46 (Guide III S. 361 ff.).

2) Vgl. Guttmann, Thomas S. 84—92.

ventura (1221—1274), der aber nicht sowohl als Fortbildner der eigentlich scholastischen Theologie, denn als einer der hervorragendsten Vertreter des christlichen Mystizismus seine Bedeutung für die Geschichte der mittelalterlichen Philosophie erlangt hat. Wie von einer Bekanntschaft mit der jüdischen Literatur überhaupt, so sind auch von einer Einwirkung des maimonidischen Führers bei ihm nur geringe Spuren zu entdecken [1]). Wenn unter den Beweisen, die gegen die Lehre des Aristoteles von der Ewigkeit der Welt ins Feld geführt werden, sich auch einige finden, die mit den bekannten Beweisen der Mutakallimun übereinstimmen [2]), so braucht er diese Kenntnis nicht einmal aus Maimonides selbst geschöpft zu haben, der diese Beweise, wie wir gesehen haben, als sophistisch verwirft, sondern er mag sie bei Albertus Magnus oder Thomas von Aquino gelesen haben. Ebenso verhält es sich mit einer auf Maimonides als auf ihre erste Quelle zurückgehenden Bemerkung über die Beschneidung [3]). — Auch bei einem anderen Theologen des Franziskanerordens, bei dem durch die Kühnheit seiner reformatorischen Ideen und durch die Vielseitigkeit seiner wissenschaftlichen Bestrebungen ausgezeichneten Engländer Roger Bacon (1214—1292), ist eine Bekanntschaft mit dem Werke des Maimonides nicht nachzuweisen. Die Erklärung dafür mag zum Teil darin zu suchen sein, daß sich Roger Bacon mehr mit der Methodik der verschiedenen Wissenschaften und mit naturwissenschaftlichen Problemen als mit den speziellen Fragen der spekulativen Theologie und der Religionsphilosophie befaßt hat [4]). Und ebensowenig ist bei einem dritten Angehörigen des Franziskanerordens, bei dem Spanier Raymundus Lullus (1235—1315), dem Urheber der wunderlichen, nach ihm benannten „Kunst", durch bloße Kombination von Begriffen neue Erkenntnisse zu erschließen und jede wissenschaftliche Aufgabe zu lösen, eine Beeinflussung durch den Führer des Maimonides zu entdecken [5]).

1) Vgl. Guttmann, Scholastik S. 139.
2) In Lib. Sent. II dist. 1 artic. 1 qu. 2.
3) Ibidem IV dist. 1 artic. 3 qu. 2.
4) Vgl. Guttmann, Scholastik S. 150.
5) Vgl. daselbst S. 151.

Ihren hervorragendsten Lehrer hat die Schule des Franziskanerordens in Johannes Duns Scotus (1266—1308) gefunden, dem Begründer eines neuen Lehrsystems, in dem er sich in einen bewußten Gegensatz zu der von Thomas von Aquino eingeschlagenen Geistesrichtung stellt und das spekulative Interesse weit hinter das theologische zurücktreten läßt. So ist bei Duns Scotus auch die Tendenz, die Lehren der Theologie mit denen der Philosophie in Einklang zu setzen, bei Weitem nicht mehr so maßgebend wie bei Thomas von Aquino. Umgekehrt spricht Scotus sich tadelnd über diejenigen aus, die Theologie und Philosophie miteinander vermengen und es daher weder den Theologen noch den Philosophen recht machen können[1]). Aus diesem Standpunkt erklärt es sich, daß die Vermittlungstheologie des Maimonides auf ihn einen viel geringeren Eindruck als auf Thomas von Aquino gemacht hat. Trotzdem werden wir auch bei Scotus in einigen nicht unwesentlichen Punkten den Einfluß des Maimonides nachweisen können. Wie Thomas, so folgt auch Scotus in seinen Ausführungen über Glauben und Wissen oder über Offenbarung und Vernunfterkenntnis der auf Saadia zurückgehenden Darstellung des Maimonides[2]). Die Lehre vom Dasein und der Einheit Gottes, so bemerkt er unter Berufung auf Maimonides, mußte, obschon sie durch die menschliche Vernunft bewiesen werden kann, dem israelitischen Volke durch die Offenbarung mitgeteilt werden, mit Rücksicht auf die mangelhafte Bildung dieses Volkes und auf seine Hinneigung zum Götzendienste[3]). Aber auch sonst, meint er, ist es für eine Gemeinschaft nur förderlich, daß ihr die durch die Vernunft zugänglichen Wahrheiten auf dem Wege der Autorität mitgeteilt werden, und zwar wegen der im

1) In Sent. II dist. 3 qu. 7 (ed. Wadding, Lyon 1639). Vgl. Erdmann, Grundriß der Gesch. der Philos. I³ S. 412.

2) Vgl. oben S. 176ff.

3) In Sent. I dist. 2 qu. 3, 7 V pag. 294). Ad illa, quae sunt pro alia opinione, ... dico ad autoritatem Rabbi Moysi, dico, quod populus Judaicus fuit rudis et pronus ad idolatriam, non potuit instrui per leges de unitate Dei, licet per rationem naturalem [illegible] demonstrari. Ita etiam acceptum est a lege, quod Deus sit, Exodo [illegible] Ego sum, qui sum. Wahrscheinlich hat Scotus hier die Stelle More II, cap. 31 (Munk II, S. 257) im Auge.

Allgemeinen herrschenden Lässigkeit in der Erforschung der Wahrheit, wegen der unzureichenden Fassungskraft der gewöhnlichen Menschen und wegen der Gefahr, daß bei selbständiger Spekulation sich Irrtümer einschleichen und dadurch Zweifel hervorgerufen werden [1]). — In seiner Erörterung der Attributenlehre bespricht Scotus im Anschluß an die Ausführungen des Thomas v. A. die seiner Meinung nach mit der Auffassung des Ibn Sina übereinstimmende Ansicht des Maimonides, daß die auf Gott anwendbaren Attribute entweder sich auf das Wirken Gottes bezögen oder negative Attribute seien [2]). Auf Maimonides beruft er sich für die Behauptung, daß Gott nach der Lehre des Aristoteles aus der Notwendigkeit seiner Natur heraus wirke [3]), wie auch auf Maimonides die Bemerkung zugeht, daß es in der heiligen Schrift gewisse nur Gott allein zukommende Namen gebe, wie es die Juden vom Tetragramm behaupteten [4]). Dagegen bekämpft Scotus die Ansicht, daß die Zeitlichkeit der Schöpfung nicht bewiesen werden könne, als eine Lehre des Thomas, ohne dabei des Maimonides als des Urhebers dieser Lehre zu gedenken [5]). Dem Maimonides folgt er, wo er von den verschiedenen Arten

1) Ibidem (pag. 295). Illa etiam, quae possunt demonstrari, utile est communitati tradi per viam auctoritatis et propter negligentiam communitatis in inquirendo veritatem et propter impotentiam intellectus et propter errores inquirentium demonstrationem, quia veritatibus multa falsa permiscent, ut dixit Augustinus 18 De civitate Dei, et ideo quia simplices sequentes tales demonstrationes bene possent dubitare, cui esset assentiendum. Ideo tuta est via et facilis et communis auctoritas certa, quae non potest fallere nec falli. Vgl. More I cap. 34 (Guide I S. 118—130).

2) In Sent. I dist. 8 qu. 4, 2 (pag. 751). Modus eorum ponendi est talis omnibus rationibus attributorum, quae scilicet dicunt perfectionem in Deo et in creaturis, correspondet in Deo unitas essentiae non secundum esse, quod absolute habet, ut dictum est, sed secundum respectum, quem habet ad creaturam, non in genere causae efficientis, sic enim nullum sumitur attributum, ut sapientia, quia sapientiam facit, nec etiam ad removendum aliquid a Deo. Quos duos modos videtur dicere Avicenna et Rabbi Moyses. Vgl. More I cap. 52, 53 u. a. O.

3) Quaest. in metaphys. qu. 1, 13 (IV, pag. 513). Item secundum argumentum accipit falsum secundum intentionem philosophi, qui posuit Deum esse agens ex necessitate naturae, ut dicit Rabbi Moyses. Vgl. More II cap. 21 (Guide II S. 269).

4) In Sent. I dist. 22 qu. 1, 3 (V, pag. 1053). Verisimile est enim, quod multa nomina sint in sacra scriptura distincta illam essentiam significantia, sicut Judaei dicunt de nomine Dei, quod vocant Tetragrammaton. Vgl. More I cap. 61 (Guide I 271 ff.).

5) Report. Paris II dist. 1 qu. 4 (XI pag. 251).

der Prophetie handelt[1], und in der Unterscheidung der biblischen Gebote in Ceremonial- und Rechtsgebote[2], während er die maimonidische Gesetzesauslegung unberücksichtigt läßt.

VII. Wilhelm Durand von St. Pourçain und Wilhelm von Occam.

Die Lehren des Maimonides, durch die berühmten Theologen und Schulhäupter des dreizehnten Jahrhunderts mit so glücklichem Erfolg in den Kreis der scholastischen Studien eingeführt, haben den Einfluß, den sie auf diese gewonnen hatten, nicht lange behaupten können. Ja, es ist geradezu überraschend, wie schnell sie ihre Wirkung eingebüßt haben und dem Gesichtskreis der späteren Theologen entschwunden sind. Es hängt dies vielleicht mit dem Umschwung zusammen, der sich schon in dem der Lehrtätigkeit des Thomas von Aquino unmittelbar folgenden Geschlecht durch die Erneuerung des Nominalismus in der Entwickelung der Scholastik vollzogen und den theologischen Studien eine ganz andere Richtung gegeben hat. So ist schon in dem Sentenzenkommentar des Dominikaners Wilhelm Durand von St. Pourçain (gest. 1332), der aus einem Anhänger des Thomismus dessen Gegner geworden war und die Erneuerung des Nominalismus angebahnt hat, weder der Name des Maimonides noch eine Beeinflussung durch seine Lehre nachzuweisen, obschon wir es nicht für ausgeschlossen halten, daß er den Führer noch gekannt habe[3].

1) Quaest. miscell. qu. 6, 8 (III, pag. 474). Aliquando autem sic fit revelatio, quod homo non solum intelligit illud, quod sibi revelatur, sed etiam certus est, quod [illegible] sibi a Deo revelatur. Talis autem varietas contingit propter varium tactum spiritus sancti, qui tangit animam, sicut placet. Isto autem ultimo modo est cognitio prophetica [illegible] et perfecte . . . Et eodem modo patuit hoc per factum Abrahae Genes. 22: Tulit filium [illegible] et statim surrexit de loco, ut iret ad immolandum filium, quem tantum [illegible], quod esset malum, nisi esset certus, quod dominus mandaret hoc. Vgl. More III cap. 25 (Guide III S. 194—195).

2) In Sent. IV dist. 3 qu. 4. Report. Paris. IV dist. 4 qu. 4. 15.

3) Unter den Beweisen gegen die Ewigkeit der Schöpfung führt er nämlich einige an, die mit den durch Maimonides bekannt gewordenen kalamistischen Beweisen übereinstimmen. Die Stelle lautet, wie folgt. Comment. in Sent. II dist. 1 qu. 3 (Lugduni 1595 [illegible]). 5. In contrarium arguitur, quia si motus fuisset ab aeterno, infinitae revolutiones [illegible] pertransitae, hoc est impossibile, ergo etc. (II Beweis der Mutakallimun [illegible] 74 (Guide I S. 422). 6. Item si mundus ab aeterno fuisset, heri

Ähnlich verhält es sich mit dem Franziskaner Wilhelm von Occam (gest. 1347), der als der eigentliche Erneuerer des Nominalismus anzusehen ist. Vielleicht ist es bei diesem auf eine Einwirkung des Maimonides zurückzuführen, wenn er einmal die Bemerkung macht, daß sich die Ewigkeit der Welt durch Vernunftgründe nicht widerlegen lasse [1]), was ganz mit seiner Anschauung übereinstimmt, daß die Lehrsätze der Theologie überhaupt durch die Vernunft nicht erweisbar seien.

VIII. Nicolaus von Cusa.

Eine Prüfung der theologischen Literatur des späteren Mittelalters auf ihre etwaige Bekanntschaft mit den Lehren der jüdischen Religionsphilosophen ist bisher noch nicht unternommen worden. Bis zu welchem Grade aber sich die Kenntnis des Maimonides am Ausgang des Mittelalters aus dem Kreise der christlichen

praecessissent infiniti dies. Similiter et hodie, sed infinito nihil est majus, ergo tot praecessissent heri sicut hodie, sed hoc est impossibile, cum hodie sit nova dies addita, ergo etc. (Guide I S. 436). 7. Item tempus ab heri est pars temporis ab hodie, sed pars non potest aequari toto, aequaretur autem, si infiniti dies praecessissent, ergo etc. (Das ist nur eine Unterabteilung des vorigen Beweises.) 8. Item si mundus fuisset ab aeterno, fuissent infiniti homines, sed corrupto homine anima remanet, ergo essent infinitae animae. Hoc autem videtur impossibile, ergo etc. Von diesem, dem VII. Beweise des Kalam entsprechenden Argument sagt Durand (pag. 287): Rationes contra aeternitatem motus factae in arguendo sunt efficaces, saltem prima (5) et ultima (8), während Maimonides diesen Beweis für besonders schwach erklärt (Guide I S. 432). Vielleicht aber hat Durand diese Beweise aus Citaten bei anderen Scholastikern kennen gelernt. Auch Avicebron wird von Durand nicht mehr erwähnt. Als Vertreter der Ansicht, daß auch die Engel aus Materie und Form zusammengesetzt seien, wird nur Augustin genannt (II dist. 3 qu. 1 pag. 304).

1) Comment. in Sent. II dist. 8 qu. 8 (Lugduni 1495). Ad dubitationem de aeternitate mundi, utrum potuit fuisse ab aeterno per potentiam divinam, dico, quod utraque potest teneri et neutra potest sufficienter reprobari, quia tamen non videtur includere manifestam contradictionem mundum fuisse ab aeterno, licet Ganfredus dicat oppositum, ideo primo pono rationes probantes, quod non potuit fuisse ab aeterno, quia magis inter illas videntur concludere. Die Beweise gegen die Ewigkeit der Welt stimmen, wie bei Durand, zum Teil mit den kalamistischen überein. Am Schluß sagt Wilhelm v. O.: Qui autem voluerit tenere oppositum, scilicet quod repugnat mundum fuisse ab aeterno, potest faciliter respondere ad rationes adductas ad oppositum hoc excepto, quod non potest assignare aliquam manifestam contradictionem etc. cf. Quodlibet II qu. 5 (Argent. 1491).

Theologen verloren hatte, das zeigt sich bei dem Manne, durch den Maimonides unseres Wissens wieder in die christliche Literatur eingeführt wurde. In den Schriften des Nicolaus von Cusa (1401—1464), der den Übergang von der christlichen Scholastik des Mittelalters zur Philosophie der Renaissance bildet, habe ich den Führer des Maimonides an vier Stellen benutzt gefunden. Dreimal aber wird der jüdische Philosoph, den Nicolaus citirt, merkwürdiger Weise Rabbi Salomon und nur an der vierten Stelle mit dem bei den Scholastikern üblichen Namen Rabbi Moyses genannt. In der Schrift: De docta ignorantia führt er den für ihn grundlegenden Gedanken aus, daß die reine Wahrheit über allem Wissen erhaben sei, und daß es eine Wissenschaft im eigentlichen Sinne von ihr nicht geben könne, daß der Mensch vielmehr danach trachten müsse, sich über den Standpunkt der bloßen Vernunft zu erheben, wenn er zur reinen Erkenntnis der Wahrheit gelangen wolle. Dafür, daß eine Erkenntnis des göttlichen Wesens vermittelst der menschlichen Vernunft nicht zu erreichen sei, beruft er sich auf den Ausspruch eines Rabbi Salomon, nach dem alle Weisen darin übereinstimmten, daß keine Wissenschaft zur Erkenntnis Gottes führe und daß nur Gott selber sein Wesen zu erkennen imstande sei, daß alle Erkenntnis in bezug auf Gott in der Erkenntnis der absoluten Unerkennbarkeit Gottes bestehe. An einer anderen Stelle sage derselbe Autor am Schlusse seiner Ausführungen: „Gelobt sei der Schöpfer, bei dem alle Wissenschaft sich als zur Erfassung seines Wesens unzugänglich erweise, die Weisheit sich als Unwissenheit, der Schmuck der Rede als ein Stammeln darstelle[1]." Beide Citate sind aus dem Führer des Maimonides geschöpft[2]. An der zweiten Stelle ist von den verschiedenen Gottesnamen die Rede, wobei Nicolaus sich auf Hieronymus und Rabbi Salomon beruft, die beide diesen

1) De docta ignorantia I, cap. 16 (Opera ed. Basel 1565), pag. 11. Et ad hoc concordanter ait Rabbi Salomon omnes sapientes convenisse, quod scientiae non [illegible] endunt creatorem et quod non apprehendit, quod est, nisi ipse, et apprehensio [illegible] respectu ipsius defectus appropinquandi apprehensioni ejus. Et propterea idem [illegible] concludens dicit: Laudetur creator, in cujus essentiae comprehensione inquisitio [illegible] arum abbreviatur et sapientia ignorantia reputatur et elegantia verborum fatuitas.

2) Vgl. More I cap. 59 und More I cap. 58 Schluß.

Gegenstand eingehend behandelt hätten [1]). Auch hier ist unzweifelhaft Maimonides gemeint [2]). An der dritten Stelle, wo des Rabbi Salomon gedacht wird, handelt es sich um die göttlichen Attribute. Das göttliche Wesen, so führt Nicolaus hier aus, ist so unendlich erhaben, daß es mit keinem Ausdruck der menschlichen Sprache bezeichnet werden kann. Im wahren und eigentlichen Sinne können auf Gott nur negative, d. h. positive Bestimmungen ausschließende Bezeichnungen angewandt werden. Das ist auch die Ansicht des berühmten Dionysius gewesen, dem Rabbi Salomon und die anderen Weisen gefolgt sind [3]). Es bedarf wohl kaum der Bemerkung, daß diese Ableitung der Lehre des Maimonides von den negativen Attributen, die Nicolaus hier im Auge hat [4]), auf einem Irrtum beruhe. Maimonides folgt in diesem Punkte nicht dem Pseudoareopagiten Dionysius, dessen Schriften den Juden und Arabern unbekannt geblieben sind, sondern jüdischen und arabischen Vorgängern. An der vierten Stelle endlich, im ersten Buch der Excitationes, einer Sammlung von Vorträgen und Meditationen über biblische Texte, begegnen wir einem Citat aus dem Führer des Maimonides, das Tetragramm betreffend, wo der Autor und dessen Buch mit den üblichen Namen bezeichnet werden [5]). Wie Nicolaus schon der Name des Maimonides nicht mehr geläufig ist, so benutzt er ihn auch nicht

---

1) De docta ignorantia I, cap. 24 (de nomine Dei et theologia affirmativa) Schluß pag. 20: De quibus (sc. nominibus Dei) Hieronymus et Rabbi Salomon in libro ducis neutrorum extense tractant.

2) Vgl. More I cap. 61. 62. 63.

3) De docta ignorantia I cap. 26, pag. 21. Docuit nos sacra ignorantia Deum ineffabilem, et hoc quia major est per infinitum omnibus, quae nominari possunt, et hoc quidem quia verissimum verius per remotionem et negationem de eo loquimur, sicut et maximus Dionysius, qui eum nec veritatem, nec intellectum, nec lucem, nec quicquam eorum, quae dici possunt, esse voluit, quem Rabbi Salomon et omnes sapientes sequuntur.

4) Vgl. More I cap. 58.

5) Excitationum lib. I, pag. 358. Ideo Rabbi Moyses in libro directionis perplexorum dicit, quod omnia nomina divina derivata sunt ab operibus divinis praeter *τετραγράμματον*, quod est appropriatum altissimo creatori, quod significat divinam essentiam cum proprietatibus intrinsecis, et maximi mysterii est. Vgl. More I cap. 67 Anf. (Guide I S. 267).

mehr in der Weise der früheren Theologen des Mittelalters. Wo er sich auf ihn beruft, geschieht es nicht, um sich, wie es z. B. die Scholastiker bei der Schöpfungslehre tun, mit Aristoteles auseinanderzusetzen, sondern in solchen Punkten, wo Maimonides selber nicht sowohl der Lehre des Aristoteles als der der Neuplatoniker gefolgt ist.

IX. Johann Pico von Mirandola, Johann Franz Pico von Mirandola, Reuchlin, Galatinus, Michael Servet.

Auch der Aufschwung, den das Studium der jüdischen Literatur in der Zeit der Renaissance nahm, und die im Jahre 1520 von dem Bischof Augustinus Guistiniani zu Paris veröffentlichte lateinische Übersetzung des Führers, die sich freilich im wesentlichen nur als einen Abdruck der alten, von den Scholastikern benutzten Übersetzung darstellt[1]), haben dem Werke des Maimonides seine frühere Stellung nicht wiederzugewinnen vermocht. Mit der durch die Renaissance herbeigeführten Entthronung des Aristoteles hatte naturgemäß auch das Werk des jüdischen Denkers, das den Lehrern der Kirche in der Blütezeit der Scholastik als Vorbild für den auch von ihnen erstrebten Ausgleich der Lehren des Offenbarungsglaubens mit denen des Aristoteles gedient hatte, an Bedeutung erheblich eingebüßt. Dagegen hatte die mehr und mehr hervortretende Hinneigung zu den Anschauungen des Mystizismus die Aufmerksamkeit der Theologen auf die jüdische „Geheimlehre" oder die Kabbala gelenkt und dieser zu einer noch immer nicht hinreichend gewürdigten Bedeutung für das Geistesleben jener Zeit verholfen.

Als einer der enthusiastischsten Verehrer der Kabbala möchte Johann Pico von Mirandola (1463—1494) auch Maimonides zu einem Anhänger der jüdischen Geheimlehre stempeln. Wie bei Aristoteles, so sagt er, sich hinter der philosophischen Spekulation eine gottlichere Philosophie verbirgt, die die älteren Philosophen in Fabeln gekleidet hatten, so scheint auch Maimonides

1) Vgl. Perles' Abhandlung in der Monatsschrift 24. Jahrgang und Kaufmann im Archiv für Gesch. der Philosophie XI S. 350ff.

zwar dem Wortsinne nach mit den Philosophen zu marschiren, dem tieferen Sinne nach aber zu den Mysterien der Kabbala sich zu bekennen[1]). Unter den von ihm aufgestellten Thesen oder Conclusiones, über die er in Rom zu disputiren gedachte, finden sich auch einige, die sich auf Maimonides beziehen[2]), über den er aber an einer anderen Stelle das Urteil ausspricht, daß das, was er und Ibn Sîna, beide hervorragende Vertreter der Galenschen Medizin, in den anderen Wissenschaften gelehrt hätten, mehr mit den Zweigen als mit den Wurzeln dieser Wissenschaften zusammenhänge[3]). Er bezeichnet Maimonides als den ersten, der die Bibel philosophisch ausgelegt habe[4]), und erwähnt zustimmend dessen Ansicht, daß bei den Engeln mehr Kenntnis der Wahrheit als bei den Menschen anzutreffen sei[5]), während er die Behauptung des Maimonides, daß der Gottesgeist dem menschlichen Intellekt nur dann innewohne, wenn dieser mit dem Körper verbunden sei, für falsch erklärt[6]). Auch sein Neffe, der ganz in

---

1) Conclusiones cabalisticae numero 71 secundum opinionem propriam ex ipsis Hebraeorum fundamentis Christianam religionem maxime confirmantes, No. 63 (ed. Basel 1572, die Schriften des Oheims und des Neffen enthaltend) I pag. 113. Sicut Aristoteles diviniorem philosophiam, quam philosophi antiqui sub fabulis et apologis velarunt, ipse sub philosophicae speculationis facie dissimulavit et verborum brevitate obscuravit, ita Rabi Moyses Aegyptius in libro, qui a Latinis dicitur dux neutrorum, dum per superficialem verborum corticem videtur cum philosophis ambulare, per latentes profundi sensus intelligentias mysteria complectitur cabalae.

2) Ibidem pag. 71. Secundum Moysem Aegyptium. III. 1. Demonstratio octavi physicorum ab Aristotele ad probandum primum motorem adducta aliquid probat speciale primo. 2. Scientia metaphysicae non est una scientia. 3. Simplicitas primi et omnimoda immaterialitas probari non potest per causalitatem efficientem motus, sed per finalem tantum.

3) In Astrologiam III cap. 16, I pag. 496. Quando, quod Moyses Aegyptius et Avicenna, magni viri magnique in medicina Galeni fautores, tradunt, plus ramis scientiarum reliquarum quam radicibus inhaesit.

4) Apologia. I pag. 180. Quia et isti, qui scilicet secundum philosophiam exponere ceperunt Bibliam, ceperunt a modico tempore. Primus enim fuit Rabi Moyses de Aegypto, quo adhuc vivente floruit Averroes etc.

5) Heptaplus III cap. 2, I pag. 25. Et scribit etiam Moyses Aegyptius longe magis in angelis quam in hominibus verum deprehenditur.

6) Ibidem IV cap. 2, I pag. 31. Nec factum sine causa, ut, priusquam hominem ex animo et corpore vinculo lucis constituisset, hujus rei meminerit, id est delationis spiritus (Dei) super aquas, sed ob id factum, ne forte crederemus non adesse spiritum

den Spuren seines Oheims wandelnde Johann Franz Pico von Mirandola (gest. 1533), scheint sich eingehend mit dem Führer des Maimonides beschäftigt zu haben, aus dem er neben Anderem ein ausführliches Referat über die Lehre des Maimonides von den verschiedenen Stufen der Prophetie giebt[1]). Gegenüber der an die aristotelische Philosophie sich anlehnenden Schriftauslegung des Maimonides weist er jedoch auf Rabi Hasdai (Chasdai Crescas) hin, der als ein heftiger Gegner des Aristoteles auch den Maimonides vielfach bekämpft habe[2]). Seinem antiaristotelischen Standpunkt scheint die Lehre des Chasdai Crescas, mit der er eine große Vertrautheit bekundet, mehr als die des Maimonides zuzusagen.

Wie sehr die Vorliebe für die Kabbala, an deren dunklen und geheimnisvollen Lehren die Geister sich berauschten, weil sie in ihnen eine Bestätigung für die Mysterien des Christentums zu finden glaubten, das Interesse für die anderen Erzeugnisse der jüdischen Literatur in den Hintergrund drängte, das zeigt sich am Deutlichsten bei Johann Reuchlin (1455—1522). Wohl begegnen wir bei ihm einer ungleich ausgedehnteren Kenntnis der jüdischen Literatur als bei allen seinen Vorgängern, was uns bei einem Manne, der mit so glühendem Eifer für das jüdische Schrifttum eintrat und sich als dessen Verteidiger im Kampfe gegen die „Dunkelmänner" ein unvergängliches Verdienst erworben hat, nicht weiter Wunder nehmen kann. Allein im Vergleich mit der umfassenden Verwertung der kabbalistischen Literatur, die er in ihren älteren wie in ihren jüngeren Autoren, in ihren echten wie

---

hunc nostro intellectui, nisi cum esset corpori copulatus. Quod et Moses Aegyptius et Abubacher Arabs et quidam alii falso crediderunt.

1) De rerum praenotione II cap. 8, II pag. 433.

2) Examen vanitatis doctrinae gentium IV cap. 2, II pag. 1024. Vetus enim testamentum ex philosophia exponere tentaverunt, primusque id curavit Moses Aegyptius, Aristotelis etiam magna ex parte sectator, proptereaque in varias reprehensiones incurrit; maximeque illum in opera, quod Lucerna (מנורה) dicitur, Rabi Hasdai vexavit, Aristoteleae doctrinae acerrimus impugnator etc. Ibidem VI cap. 3, II pag. 1185. nam [illegible] fere de naturalibus principiis doctrinam evertere tentaverunt multi, inter quos [illegible] R. Hasdai, Mosi Aegyptio minime assensus, qui propositiones Peripateticas tanquam [illegible] fixas fundamento acceperat etc.

in ihren apokryphen Erzeugnissen auf das Genaueste kennt[1]), kommen doch die vereinzelten Citate aus anderen Schriftwerken kaum in Betracht. So wird auch der Führer des Maimonides, den er einmal auch in der hebräischen Übersetzung des Ibn Tibbon citirt[2]), nur an wenigen Stellen benützt, die von keiner besonderen Wertschätzung dieses so bedeutsamen Werkes Zeugnis ablegen.

Mehr Beachtung findet der Führer des Maimonides bei Peter Galatinus, einem Zeit- und Kampfgenossen Reuchlins (1480 bis 1532), gegen dessen literarische Redlichkeit aber schon Jean Bodin schwere Bedenken erhoben hat[3]), und der in der Tat an den zu seiner Zeit auftauchenden Fälschungen auf dem Gebiete der Kabbala nicht unbeteiligt zu sein scheint. Er citirt aus dem Führer, den er gleichfalls einmal in der Tibbonschen mit begleitender lateinischer Übersetzung anführt[4]), was Maimonides über die Allegorien der Bibel[5]), über die Gottesnamen[6]) und besonders über das Tetragramm[7]) lehrt, die Ansichten des jüdischen Denkers über die Gottesebenbildlichkeit des Menschen[8]) und über die Ceremonialgesetze als Akkomodation an den herrschenden Volksglauben[9]).

Einer Benutzung des maimonidischen Führers begegnen wir auch bei dem durch seine vielseitigen wissenschaftlichen Leistungen ausgezeichneten Spanier Michael Servet, der bekanntlich dadurch eine traurige Berühmtheit erlangt hat, daß er wegen seiner

---

1) Vgl. die wichtige Zusammenstellung der kabbalistischen Literatur in der Schrift De arte cabbalistica (Opera Basel 1561) pag. 452.

2) De arte cabbal. pag. 510. Alii quoque cabalistae asserunt testimonio Moysi Aegyptii cap. 29 libri secundi perplexorum sic: תחלה שלא חיה שום דבר נמצא כלל אלא חשם וחכמיתו.

3) Vgl. Guttmann, Ueber Jean Bodin in seinen Beziehungen zum Judentum. Breslau 1906 (Abdruck aus der Monatsschrift für Gesch. und Wissensch. des Judentums Jahrg. 1905) S. 17 A. 1 (Monatsschrift S. 331 A. 1).

4) Opus de arcanis catholicae veritatis (Basel 1561) II cap. 12 pag. 60.

5) Ibidem VII cap. 18 pag. 308.

6) Ibidem II cap. 10 pag. 50.

7) Ibidem II cap. 10 pag. 55.

8) Ibidem II cap. 8 pag. 47.

9) Ibidem XI cap. 3 pag. 402.

Bekämpfung der kirchlichen Trinitätslehre auf Veranlassung Calvins im Jahre 1553 in Genf dem Scheiterhaufen überliefert wurde. Zur Begründung seiner antitrinitarischen Lehren beruft er sich häufig auch auf das jüdische Schrifttum, mit dem er sich wohlvertraut zeigt und dem gegenüber er eine Unbefangenheit bekundet, die seinem wissenschaftlichen Sinn ein ehrendes Zeugnis ausstellt[1]. Was Maimonides betrifft, so kann er sich allerdings mit der Art, wie dieser und der Chaldäer Onkelos die in der Schrift Gott beigelegten Anthromorphismen zu beseitigen suchen, nicht einverstanden erklären. Diese Schwierigkeit, meint er, sei nur dadurch zu lösen, daß man jene Anthropomorphismen auf Christus beziehe, der ein Abbild Gottes darstellte, aber doch mit körperlichen Formen behaftet war. Es liegt ein Mysterium darin, daß Gott solche Anthropomorphismen nur im alten und nicht im neuen Testament beigelegt werden. Im alten Testament hat sich die Scheidung zwischen Gott und Christus noch nicht vollzogen; darum werden in ihm die körperlichen Formen, die später in Christus zur Erscheinung gelangen, Gott selber beigelegt[2]. Da-

1) Guttmann, Michael Servet in seinen Beziehungen zum Judentum in der Monatsschrift f. G. u. W. d. J. 1907 S. 77 ff.

2) De Trinitatis erroribus pag. 91 a. Unde multi Judaeorum quasi Christum somniantes imaginati sunt in Deo esse formas corporeas, quia sibi צלם et דמות in scripturis attribuuntur, quod Rab. Moyses in suo directore neutrorum libro primo cap. primo impugnare nititur, consuetudinem scripturae esse parabolicam dicens. Sed ego in talibus parabolis esse mysteria nec aliquid sine significatione in divinis oraculis dictum puto et omnis illa difficultas per Christum facile dissolvitur etc. Christianismi restitutio, De trinitate III pag. 105. Alii imaginati sunt Deum reipsa esse corporeum ex sua natura innatas habentem formas corporeas ei tota lege tributas. In qua re Onkelos Chaldaeus in sua versione et Rabbi Moses Aegyptius in suis libris perplexorum varie se torquent, ut eas formas a Deo tollant. At pro nobis illa omnia probant, omnis illa perplexitas per Christum facile tollitur. Quia ipse vere est facies, imago, effigies et figura Dei, habens in se realiter formas corporeas. Ipse est Deus deorum et angelorum Deus. Considerandum in hac re venit varietatis loquendi scripturarum artificium. Non est sine mysterio, quod in veteri testamento potius quam in novo scriptura talia Deo tribuat. Non est sine significatione, quod in veteri testamento toties legas manus, oculos, faciem et pedes, corporalibus oculis visos, et quod nihil horum in novo testamento reperiatur, sed ejus oppositum, nempe Deus spiritus est. Ratio est in promptu, quia tunc Christi apud Deum persona figurabatur. Non erat tunc oculis distinctio patris a filio, sed ipsi Deo tribuebantur formae corporeae, quae nunc sunt in filio.

gegen beruft sich Servet auf Maimonides zur Bestätigung seiner pantheistisch gefärbten Lehre, daß Gott als das Wesen aller Dinge zu betrachten sei, daß Gott in allen Dingen und alle Dinge in Gott seien. Diese Lehre, sagt er, findet sich nicht nur bei Maimonides und Aben Ezra, sondern auch bei den alten Hebräern, die Propheten miteingeschlossen [1]). Die bekannte Stelle aus den Pirke d'R. Elieser, nach der Gott den Himmel aus dem Glanze seines Gewandes, die Erde dagegen aus dem Schnee geschaffen habe, der unter seinem Throne war [2]), die ihm ihrem Wortlaute nach nicht bekannt zu sein scheint, giebt er in der Deutung des Maimonides wieder, daß es nämlich zwei verschiedene Materien, eine für den Himmel und eine für die Erde, geben soll [3]). Die Ansicht des Maimonides, daß der in der Bibel verordnete Opferdienst nur den Zweck gehabt habe, das israelitische Volk von dem heidnischen Opferkult zurückzuhalten, macht Servet an einer Stelle sich zu eigen, ohne Maimonides als seinen Gewährsmann dafür zu nennen [4]), während er an einer anderen Stelle, in den Briefen an Calvin, sich dafür auf Maimonides beruft [5]). Gestützt

---

1) Christ. restit., De trinit. IV pag. 130. Ita ipse essentialiter omnia sustentat, ut creatura quaevis ab ea sustentatione destituta in nihilum redeat, sicut est de nihilo. Hoc ipsum veteres Hebraei et philosophi docuerunt. Ex Hebraeis hoc citat rabbi Moses Aegyptius lib. 1 perplexorum capite 68 dicens inesse creatoris esse omne quod est ipsumque omnia inesse, juvare et sustentare per eum modum, qui vocatur splendor, seu lux quaedam secundaria. Id ipsum Aben Ezra in genesim docet et reliqui omnes cum prophetis ipsis. Das Maimonidescitat findet sich More I cap. 69 und nicht I cap. 68, wie die Angabe der Morestellen auch sonst unrichtig sind.

2) Pirke d'R. Elieser cap. 3.

3) Christ. restit., De trinit. IV pag. 159. Sexto ex praedictis infertur aquam, aerem et ignem habere caelestem aliam materiam, distinctam a terrea materia. Hoc inter Hebraeos olim docuit rabbi Eliezer major. Post quem rabbi Moses Aegyptius ait esse secretum de secretis, arcanum arcanorum legis, quod sciri fecerunt majores sapientum Israel. Vgl. More II cap. 26 (Munk, Guide II pag. 201—203); oben S. 143 ff.

4) Christ. restit., Dialogi de Trinitate I pag. 224. Suffumigationibus et sanguinibus quodammodo pasci daemones probatum fuit apud omnes magiae fundamenta docentes. Imo ea ratione sibi jussit Deus offerri sanguines, fieri ignita sacrificia et varios suffitus, ut ab Aegyptiorum magia et idololatria suos diverteret.

5) Christ. restit., Epistolae ad Calvinum XXV pag. 652. Si de ceremoniarum immensis ambagibus conqueraris, rudem illum Aegyptiorum populum cogita idololatriae fuisse deditum, a qua ut diverteretur, est justissime aliis sublimioribus occupatus.

auf die Ansicht des Maimonides, daß die Juden sich beim Gebet nach Westen wandten, im Gegensatz zu den Heiden, die, weil sie die Sonne für eine Gottheit hielten, sich beim Gebet nach Osten wandten, macht er es den Papisten zum Vorwurf, daß sie es vorgezogen hätten, zu dem Brauch der Heiden zurückzukehren, als dem der Juden zu folgen [1]). Auf Maimonides endlich beruft er sich dafür, daß das Geschlecht der Sündflut sich der Empörung gegen Gott schuldig gemacht habe [2]).

X. Jean Bodin, Joseph Justus Scaliger.

Eine große Wertschätzung hegt für Maimonides, der ihm als der hervorragendste und scharfsinnigste unter den jüdischen Philosophen gilt und dem er an zwei Stellen den für ihn in der jüdischen Literatur üblich gewordenen Ehrennamen: „Der große Adler" beilegt [3]), der berühmte und durch seine ausgebreitete Gelehrsamkeit auch auf dem Gebiete des jüdischen Schrifttums ausgezeichnete Staatsrechtslehrer Jean Bodin (1530—1596). In fast allen seinen Schriften beruft er sich auf diesen jüdischen Denker und besonders auf dessen Führer, den er auf das Sorgfältigste gelesen und in ausgedehntester Weise benutzt hat. Es dürfte kaum irgend eine bedeutsamere Ausführung in diesem Werke

---

Rabbi Moses Aegyptius mysteriorum Christi praefigurationem ibi non cogitans caerimonialia illa sacrificia ait non fuisse populo data, nisi ut retraheretur a sacrificiis idolorum. Cujus signum esse ait, quod non fuerunt populo data, nisi postquam ad idololatriam inclinavit vitulum conflando et adorando.

1) Christ. restit., De circumcisione pag. 465. Ideo dicuntur Judaei ad occidentem adorare. Babylonii vero Papistae, ne Judaizare viderentur, ad orientem adorare maluerunt sicut Mahometani ad meridiem. Christiani vero neutro modo sed in spiritu. Causam adorationis Judaeorum ad occidentem refert Moses Aegyptius lib. I cap. 46, quia idololatrae ad orientem solebant adorare credentes solem esse Deum ... Papa vero nos a Judaeis ad Aegyptios et ad priorum gentium abominationes reducit, ut ad orientem adoremus. Vgl. More III cap. 45 (nicht I cap. 46).

2) De trinit. erroribus pag. 70b. Tamen ego, nisi ex aliarum scripturarum collatione aliquam proprium intellectum meo sensu auderem asserere, praecipue quia ibi Petrus ad dictum Genesis manifeste refert et Rab. Moyses Aegyptius libro Perplexorum primo cap. 28 cum Petro concordat enarrans, qualiter generatio tempore diluvii rebellavit. Vgl. More III cap. 50 (nicht I cap. 28).

3) Guttmann, Jean Bodin S. 53. 55 (Monatsschrift S. 477. 479).

geben, die von Bodin nicht einmal erwähnt würde, und zwar geschieht dies durchweg in zustimmendem Sinne. Wir beschränken uns hier auf die Hervorhebung der wichtigsten Punkte. Als Beispiel, wie Maimonides es verstanden habe, als Erklärer der Allegorieen der Bibel und besonders der salomonischen Sprüche sowohl das Moralische als das Natürliche in ihnen herauszufinden, führt er dessen Ansicht an, daß unter dem ehebrecherischen Weibe im salomonischen Spruchbuche die Materie oder die Begierde zu verstehen sei[1]). Ohne Maimonides zu nennen, macht Bodin sich dessen Erklärung zu eigen, daß, wenn es in der Schrift heiße, der Mensch könne nicht das Angesicht, sondern nur die Rückseite Gottes schauen, damit gemeint sei, Gott könne nicht aus seinen Ursachen, die es ja gar nicht gebe, sondern nur aus seinen Wirkungen erkannt werden[2]). Kein Attribut, so lehrt er mit Maimonides, ist Gott so eigentümlich wie das durch das Tetragramm ausgedrückte Attribut der Ewigkeit, das nicht gleich den anderen Attributen auch auf die geschaffenen Dinge angewendet werden

1) De Republ. I, cap. 3 (Ursellis 1650), pag. 30. Quamobrem in sacris litteris foemina pro cupiditate saepissime usurpatur, nunquam tamen saepius quam apud Salomonem, qui sic vixit, ut amantissimus, sic scripsit, ut omnino capitalis foeminarum hostis esse videatur, cum tamen omnis illa oratio tam de materia, tam de cupiditate intelligatur (Rabbi Maymon lib. I more neboquim). Theatr. nat. I (Hannoviae 1605), pag. 85. Th. Quid igitur innuit sapientiae magister, cum diceret generationem vicissim et corruptionem fieri, terram vero in aeternum stare? M. Ego de materia opinor intellexisse, quae naturae ordine ac legibus formas induit et exuit vicissim, quam propterea videtur saepius meretricem appellare, usquequaque viros alienos appetentem ac necantem, ut Rabbi Maymo interpretatur (In proverb. 7 in lib. 1 סבוב השבעים). Heptaplom. III (ed. L. Noack, Schwerin 1857), p. 73. Item appellatione viri formam naturalem, mulieris vero materiam intelligit, quam etiam in proverbis meretricem appellat, quae ut virorum, sic illa formarum multitudine delectatnr. Vgl. More 1 Einleit. (Munk, Guide I p. 20—21); More III cap. 8 (Guide III p. 73). Nach der Randglosse zu der zweitangeführten Stelle könnte man vermuten, daß Bodin auch die Tibbonsche hebr. Übersetzung des More gekannt habe.

2) Theatr. nat. V, p. 632 (Schluß des Buches). Th. Cur opifex ille mundi ac rerum omnium conditor roganti legislatori, ut faciem suam contuendam praeberet, (reposuit) [respondit]: Faciem suam mortalium nemini detecturum, sed terga tantum? M. Hac eleganti allegoria significatur, Deum non posse a causis superioribus aut antecedentibus, quae nullae sunt, sed a tergo tantum, id est ab effectis, cognosci. Vgl. More I cap. 38 (Guide I p. 140); I, cap. 21 (Guide I p. 78); More I cap. 54 (Guide I p. 217 ff.).

kann [1]). Das Psalmistenwort: לְךָ דְמִיָּה תְהִלָּה ist mit Maimonides und dem chaldäischen Übersetzer so zu verstehen, daß man Gott am besten durch Schweigen lobe, da das Wesen und die Eigenschaften Gottes durch keine Rede ausgedrückt, ja nicht einmal durch das Denken erfaßt werden könnten [2]). Unter Hinweis auf Maimonides stimmt Bodin den hebräischen Philosophen zu, daß Aristoteles von den intelligibelen und auch von manchen auf die Natur bezüglichen Dingen nichts verstanden habe [3]). So hat Maimonides nachgewiesen, daß die Argumente des Aristoteles für die Ewigkeit der Welt, was schon Galen erkannt habe, jeder Beweiskraft entbehrten [4]). Ebenso zeigt Maimonides, daß Aristoteles zwar mit Worten Gott die Willensfreiheit beilege, ihn aber tat-

---

1) Theatr. nat. I, pag. 58. Nullum autem de omnibus attributis tam proprium ejus quam vox aeterni, quoniam caetera quidem, quae illi tribuuntur, cum rebus creatis communicantur, illud nullo modo (יהוה). Ibid. V, pag. 629. Solus incorporeus, caetera corporea aut corporibus annexa, solus aeternus, caetera suapte natura fluxa et caduca, nisi conditoris potestate fulciantur, ob id enim Chaldaeus interpres ubique pro Dei praesentia verbo majestatis, aut gloriae, aut potestatis usus esse videtur Rabbi Maymon illud notat in lib. מורה נבוכים. Heptaplom. II, pag. 46. Ita quoque si angelus aeternus esset, nunc haberet totam durationem, quam habiturus est, et, ut pinguius loquamur, formaliter infinitam. Illud enim philosophorum ac theologorum consensione constat, esse et posse in essentia divina nihil differre, item esse, fuisse et fore unum idemque haberi, quia non prius nec posterius est in Deo ut rectissime Rabbi Moses scribit. Vgl. More I cap. 52 (Guide I p. 199).

2) Sic enim voces hebraicas לְךָ דְמִיָּה תְהִלָּה erudite Rabbi Moses interpretatur, ut etiam Chaldaeus paraphrastes: Coram te, inquit, laus reputatur silentium, quia Deus, quis qualisque sit, nullo sermone explicari aut ne cogitatione quidem capi potest. Vgl. More I cap. 59 (Guide I p. 253).

3) Daemonom. (Francofurti 1603) Praef. pag. 16. Etenim Hebraei omnes philosophi et Academici ostenderunt, eum (sc. Aristotelem) nihil vidisse *ἐν τοῖς νοητοῖς* et naturalium quoque pulcherrimas non parvas (res) ignorasse (R. Maymoni lib. 2 More Nebochim). Vgl. More II cap. 19 (Guide II p. 153—155) u. a. O.

4) Methodus ad facilem historiarum cognitionem (Amsterdam 1650) cap. 7, pag. 325. Quin etiam Aristoteles in libris de coelo rationes, ait, aliorum cum suis comparatas rem citiore certiorem, cum nulli sint aditus demonstrationis adipiscendae, quae verba sunt non physicorum aut geometrarum, sed de re proposita dubitantium dialecticorum, ut Judi Moses Aegyptius, is qui dubiorum interpres usurpatur, argute animadvertit. Daemonom. Praef. pag. 18. Ex Hebraeis quoque Rabbi Maymon (qui ob praestantiam [illegible] aquila magna vocabatur) doctissime ostendit Aristotelis demonstrationem *ἐν τοῖς ἀϊδίοις* reprehendam esse. Theatr. nat. I. 47—48. Vgl. More II cap. 15 (Guide II p. 123 ff.).

sächlich als dem Zwang unterliegend darstelle [1]). Mit Maimonides bekennt er sich zu der Lehre von der Beseeltheit der Sphären [2]), während er der Ansicht, zu der nach Angabe des Maimonides und des Leo Hebraeus sich die meisten Hebräer bekannt hätten, daß nämlich unendlich viele Welten aufeinander gefolgt seien, nicht zustimmt, sie aber doch der Annahme der Ewigkeit der Welt vorzieht [3]). Mit der Lehre von den Engeln, deren Gott sich auch sonst als Vollstrecker seines Willens bediene [4]), steht im engsten Zusammenhang die Lehre von der Prophetie, die nach Maimonides durch Vermittlung der Engel auf die hierzu geeigneten Individuen übertragen wird [5]). Ebenso schließt sich Bodin den

---

1) Method. cap. 8, pag. 327. At cum Aristotelem sui ipsius puderet, hoc est homini concedere, Deo eripere voluntatem, verbo quidem voluntatem tribuit, revera tamen necessitate coactum, id quod Moses Aegyptius animadvertit. Vgl. More II cap. 22 (Guide II p. 178).

2) Heptaplom. III, pag. 92. Rationem enim et intelligentiam et actionem non angelis modo, verum etiam sideribus ipsis inesse testantur illa: Coeli narrant gloriam Dei. Vocem enim שמים rationali tantum naturae convenire docent Abraham Aben-Esra et Moses Rambam. Vgl. More II cap. 4—10.

3) Method. cap. 8, pag. 333. Vgl. More II cap. 30 (Guide II p. 233).

4) Heptaplom. II, pag. 55. Aliud est de divina voluntate, aliud de potestate disputare. Deus enim post mundi creationem ab omni opere conquievisse et locis omnibus angeli Dei diligenter inservire ac jussa ejus exsequi produntur. Huc enim spectat illud, quod dicitur Deus coetus angelorum convocare, quod Rabbi Moses interpretatur: angelorum officiis ac muneribus uti. Vgl. More I cap. 17 (Guide I p. 67—70).

5) Daemonom. I, cap. 4, pag. 84. Verum ut cognoscatur, quaenam sit licita et quae illicita divinatio, omnem divinationem statuemus aut divinam esse, aut naturalem, aut humanam, aut diabolicam, et de his quatuor generibus dicemus ordine. Prima ergo, quae a Deo extra ordinem proficiscitur praeter naturales causas, divina dicitur. De hac exstat testimonium Dei dicentis (Num. 12): Si quis propheta fuerit inter vos, ego visione appariturus sum ei et cum eo locuturus somnio. De Mose vero servo meo fideli prae omnibus non sic futurum est, nam ego facie ad faciem ipsum alloquar. Quem in locum Hebraei annotant prophetiam esse munificentiam opere angeli aut activae intelligentiae a Deo collatam rationali primum animae, deinde imaginationi (R. Moses Maymonis lib. 2 More neboquim; vgl. More II cap. 36 [Guide II p. 283]); hinc Mosis solum prophetiam excipi oportere, quam Mosi Deum immediate alloquenti sine alio medio traditum affirmant idque vigilanti, atque hoc ipsum significari, cum Mosi dicit Dominus: Apparui quidem Abrahamo, Isaaco et Jacobo nomine meo Schadai, sed magnum nomen meum Jehovah non exposui eis. Item sub finem Deuteronomii, cum dicitur nunquam fuisse propheta similis Mosi, qui Deum facie ad faciem cognoverit. Quoscunque igitur sermones in scriptura Deus cum prophetis habuit, per angelos

Ausführungen des Maimonides über die Bedingungen zur Erlangung der Prophetie [1]) und über die verschiedenen Grade der Prophetie an [2]). Die Bezeichnung des Menschen als Ebenbild Gottes ist mit Maimonides so zu verstehen, daß der tätige oder erworbene Intellekt im Menschen ebensowenig mit dem Organismus des Menschen verflochten sei, wie Gott mit dem Organismus der Welt [3]). Von der Anschauung ausgehend, Gott könne das, worauf seine Vorsehung sich erstrecke, nicht untergehen lassen, lehrt Maimonides, daß die Vorsehung Gottes sich nur auf den unsterblichen Menschen und nicht auf die anderen Wesen erstrecke [4]). Aus demselben Grunde ist Gott auch nicht als die

---

aut intelligentias somniis et visionibus fuerunt traditi ac propterea Hebraeorum theologi, a quibus prophetarum doctrina quasi per manus accepta est, omnia somniorum visionumque genera diligenter expenderunt [R. Mosis Maymonis lib. 3(?) More nebocim]. Vgl. More I cap. 37 (Guide I p. 139); More II cap. 35 (Guide II p. 278) u. a. O.

1) Daemonom. I, cap. 4, pag. 86. Modus autem consequendi somnia et celsum illam prophetiae gradum assurgendi est, si omnis arrogantia et *κενοδοξία* deponatur et ab inhonestis voluptatibus avaritiaque abstineatur, deinde si vitae bene instituendae incumbatur operaque in contemplandis et cognoscendis operibus ac lege Dei consumatur. Praeterea antiqui Hebraeorum theologi a tristitia senioque non mediocriter effectum prophetiae tradunt impediri et prophetas bona ex parte fuisse juvenes (Libris Pirke Aboth). Vgl. ibidem III, cap. 3, pag. 316. In den Pirke Aboth findet sich Nichts dergleichen, wohl aber More II cap. 63 (Guide II p. 284 ff.). Vielleicht ist Maimonides, Einleit. zu Pirke Aboth cap. 7 gemeint.

2) Daemonom. I, cap. 4, pag. 87—89 werden die Grade der Prophetie nach Maimonides More II cap. 45 dargestellt; nur der IX. Grad bei Maimonides ist weggelassen. Vgl. auch Heptaplom. IV, pag. 138. Neque vero vigilanti cuiquam mortalium, praeter eam uni Mosi, Deum apparuisse divina lex aperte declarat, caeteris prophetis non nisi dormientibus, seu somnis, seu visionibus nocturnis, quae decem omnino generibus complexus est Moses Rambam etc.

3) Heptaplom. II, pag. 43. Apertius tamen significatur hominis conditione, quem Deus ad imaginem sui creavit, quod Rabbi Moses sic interpretatur, quod, quemadmodum intellectus agens seu adeptus extra hominem et ab hominis concretione liber est, sic etiam Deus a mundi concretione et contagione liber sit. Vgl. More I cap. 1 (Guide I p. 30—37).

4) Method. cap. 8, pag. 338. Ex omnibus tamen omnium argumentis nullum [illegible] visum est argumento Philonis, quod ex abditis et sacris Hebraeorum fontibus [illegible]avit. Non est, inquit, Deus auctor *ἀταξίας* et confusionis, sed ordinis. Si ergo [illegible] gubernationem gerit, non patietur labi ac interire. Eadem causa Mosem Aegyptium [illegible]ulit, ut doceret Deum nulla individua praeter hominem immortalem curare. Vgl. More III cap. 17 (Guide III pag. 132 ff.); More III cap. 18 (Guide III p. 136 ff.).

Ursache der Zerstörung und Vernichtung der Dinge zu betrachten und ebensowenig als die Ursache des Bösen, das nichts Positives, sondern eine bloße Privation des Guten ist, wie das Dunkel eine Privation des Lichtes ist[1]). Wie in der Lehre über das Opferwesen des alten Testaments, so schließt sich Bodin endlich auch in vielen anderen Punkten der Gesetzesauslegung des Maimonides an[2]).

Als nicht uninteressant sei noch die Tatsache angeführt, daß auch Joseph Justus Scaliger (1540—1609), einer der größten und vielseitigsten Philologen nicht nur seines Jahrhunderts, von dem sein feinsinniger und ihm kongenialer Biograph sagt, daß er sich mehr als ein Anderer vor oder nach ihm dem Ideale einer universalen Umfassung des altertümlichen Lebens genähert habe[3]), dem Führer des Maimonides seine Aufmerksamkeit geschenkt habe. In einem seiner zahlreichen Briefe an Isak Casaubonus macht er, als Antwort auf eine an ihn gerichtete Anfrage, die Bemerkung, der מורה הנבוכים könne nicht genug gelobt werden. Wie ein sehr bedingtes Lob klingt es freilich, wenn er dann hinzufügt, er schätze nicht nur dieses Buch, sondern auch die anderen Schriften jenes Lehrers so hoch, daß er von ihm behaupten möchte, er sei der Einzige unter den Juden, der es unterlassen habe, sich mit Possen zu beschäftigen[4]). Wie er weiter berichtet, besitzt er nicht nur die hebräische Übersetzung des More, die von einem gelehrten Juden herrühre, sondern auch ein in jüdischen Charakteren geschriebenes Manuskript des arabischen Originals, von dem wohl ein zweites Exemplar weder bei den europäischen Juden, noch

1) Method. cap. 8 pag. 339. Quod ut Moses Aegyptius et Augustinus effugerent (Gott als Ursache der Zerstörung anzusehen), interitum, mala, confusionem non in habitu, sed in pura privatione boni collocarunt. Heptaplom. III, pag. 86—87. Vgl. More III cap. 10 (Guide III p. 62—63).

2) Vgl. Weiteres bei Guttmann, Bodin S. 63—65.

3) Jacob Bernays, Joseph Justus Scaliger (Berlin 1855) S. 1.

4) Epistolae Josephi Scaligeri (Lugduni Batavorum 1677) I epist. 62 pag. 195. מורה הנבוכים non potest satis laudari. Ego non tantum illum librum, sed etiam omnia illius Magistri opera tanti facio, ut solum illum inter Judaeos desiisse nugari dicam. Auf diese Äußerung Scaligers spielt offenbar Leibniz an einer Stelle der Theodicée an, die wir noch weiter (S. 228 Anmerk. 2) anführen werden Leibniz meint, daß man mit einem solchen Urteil dem Verdienste des Maimonides nicht gerecht werde.

bei den Christen vorhanden sei. Die lateinische Übersetzung, der die hebraische Übersetzung und nicht das arabische Original zu Grunde liege, sei oft unsinnig und habe überhaupt den Sinn des Autors nicht erfaßt [1]). Von den zahllosen Abschreibe- oder Druckfehlern werden einige besonders auffällige berichtigt. Auch noch in einem anderen Briefe Scaligers, der an Stephanus Ubertus gerichtet ist, wird der Führer des Maimonides erwähnt. Auf eine Anfrage seines Korrespondenten giebt er diesem eine Auskunft über das arabische Lexikon, das er sich zu seinem eigenen Gebrauch angelegt habe. Unter den Schriften, aus denen er sein Material gesammelt habe, nennt er als erste den More hannevochin, den er als ein Buch voller guten Frucht, von staunenswerter Gelehrsamkeit und für die christlichen Theologen besonders unentbehrlich bezeichnet [2]).

XI. Gottfried Wilhelm Leibniz.

Eine erneute Anregung zur Beschäftigung mit dem Führer des Maimonides wurde den nichtjüdischen Gelehrtenkreisen durch die im Jahre 1629 erfolgte Veröffentlichung der von dem berühmten Hebraisten Johann Buxtorf, dem jüngeren, auf Grund

1) Ibidem. Habeo illum librum manuscriptum sermone Arabico, charactere Judaico. Quidam doctus Judaeus convertit eum Hebraice, quem et nos quoque habemus. Sed qui latine vertit, Hebraica, non Arabica convertit et quidem saepe hallucinatur neque mentem auctoris assequitur. Non puto hodie Arabicum exstare inter Judaeos Europaeos neque Christianos praeter meam etc. Scaliger antwortet dann noch auf einige Fragen, die Casaubonus (Isaaci Casauboni Epistolae ed. Braunschweig 1556 Epist. 223 pag. 250), den More betreffend, an ihn gerichtet hat. In der Antwort auf den Brief Scaligers schreibt Casaubonus (Epist. 236 pag. 265): Didici ex literis tuis opus Rambanii (sic) מורה הנבוכים Arabice ab autore fuisse scriptum, quod nos cum Latinum interpretem ante multos menses legeremus, vel non observaveramus, vel non memineramus. Postea tuendi in magni illius magistri verba in epistola ad Massilienses, qua non obscure de se hoc ipse testatur. Puto enim חביב נחזיל, quod ait ibi se Arabice scripsisse, de opere illo esse intelligendum.

2) Epistolae lib. IV ep. 372 pag. 704. Auctores, ex quibus Thesaurum hunc colligi, hos tantum memini: More hannevochin, Arabice a Rabbi Mose ben Maimon conscriptus litera Judaica, nondum editus, cujus Hebraicam quoque interpretationem habemus. Liber plenus bonae frugis, abstrusae eruditionis et Theologis Christianis apprime necessarius. Als gleichfalls von ihm benutzt nennt er auch: Pentateuchum Arabicum Rabbi Sahadia Gaon cum ejusdem Persica interpretatione.

der hebräischen Übersetzung des Ibn Tibbon veranstalteten lateinischen Übersetzung gegeben. Aus dieser Übersetzung, welche die ältere und von Justinianus herausgegebene fast vollständig verdrängte, lernten seitdem die christlichen Gelehrten die philosophischen Lehren des Maimonides kennen, bis um die Mitte des vorigen Jahrhunderts das klassische Werk Salomon Munk's erschien, das jüdischen und nichtjüdischen Gelehrten erst ein volles Verständnis der maimonidischen Philosophie erschlossen hat. Auf die Buxtorfsche Übersetzung gehen auch die Auszüge zurück, die der berühmte deutsche Philosoph Gottfried Wilhelm Leibniz (1646—1716) sich aus dem Führer gemacht hat und die von Foucher de Careil nach einer Originalhandschrift der Königlichen Bibliothek zu Hannover veröffentlicht worden sind [1]). Daß einem so universellen, die ganze Weltliteratur umspannenden Gelehrten wie Leibniz auch das in der Buxtorfschen Übersetzung so leicht erreichbar gewordene Werk des Maimonides nicht entgangen ist, dafür bedarf es keiner weiteren Erklärung, zumal schon die häufigen Citate in den Schriften Jean Bodins und Spinozas geeignet waren, seine Aufmerksamkeit auf diesen jüdischen Denker zu lenken. Aber das Werk des Maimonides hat ihn nicht etwa nur flüchtig interessirt gleich einer der vielen Kuriositäten, die ihm bei seinen Studien zufällig in den Weg gelaufen sind, sondern es hat, wie die zahlreichen wohl zu gelegentlicher Verwendung gemachten Auszüge und die sie einleitende Vorbemerkung beweisen, auf ihn einen tieferen, ja geradezu überraschenden Eindruck gemacht. Er bezeichnet es als ein vortreffliches Buch, das er viel philosophischer gefunden, als er vorausgesetzt habe, und das mit Aufmerksamkeit gelesen zu werden verdiene, und den Verfasser charakterisirt er als einen ausgezeichneten Philosophen, Mathematiker, Mediziner und Schrifterklärer [2]). — Dem Führer des Maimonides

1) Leibniz, La philosophie juive et la Cabbale par Foucher de Careil (Paris 1861). Der Text der Leibnizschen Auszüge nebst französischer Übersetzung ist in einem besonders paginirten Anhang (S. 1—45) abgedruckt. In der Vorbemerkung weist L. auf die Buxtorfsche Übersetzung als auf seine Vorlage hin (vgl. weiter Anmerk. 2).

2) Ibidem pag. 1. Egregium video esse librum rabbi Mosis Maimonidis, qui inscribitur Doctor Perplexorum, et magis philosophicum, quam putaram, dignum adeo

verdankt Leibniz eine ausgedehntere Kenntnis der arabischen Philosophie, als sie sonst bei den Gelehrten jener Zeit anzutreffen war. Seine Aufmerksamkeit scheint besonders der Bericht über die Lehren der Mutakallimun oder der Loquentes, wie er sie nach der Buxtorfschen Übersetzung nennt, auf sich gezogen zu haben. Aus More I cap. 71 merkt er sich an, daß die Mutakallimun die Philosophie ihren religiösen Anschauungen anzupassen suchten, daß sie meistens die Imagination mit dem Intellekt verwechselten und daß sie das Entstandensein der Welt aus der Philosophie beweisen wollten, was Maimonides als unmöglich bestritten habe[1]). Aus More I cap. 73 giebt er die bekannten 12 Propositionen der Mutakallimun wieder und zu den meisten derselben auch den wesentlichsten Inhalt der Erläuterungen und Widerlegungen dieser Propositionen durch Maimonides[2]). In einem nicht unwichtigen Punkte, und zwar in der Begriffsbestimmung der Monade, glaubt Munk eine Beeinflussung Leibnizens durch den Bericht des Maimonides über die Mutakallimun annehmen zu dürfen. An einer Stelle führt nämlich Maimonides im Namen gewisser Denker, womit die Anhänger des Kalams gemeint sind, die folgende Ansicht an: „Die einfache Substanz (das ist das Atom) ist nicht im Raum, nimmt jedoch eine begrenzte Lage ein“[3]). Dazu bietet sich, wie Munk schon bemerkt hatte, noch ehe er eine Kunde von der Benutzung des maimonidischen Führers durch Leibniz hatte[4]), eine in der Tat frappante Analogie dar in dem, was Leibniz von der Monade sagt: Substantia nempe simplex, etsi non habeat in se extensionem, habet tamen positionem, quae est fundamentum ex-

---

lectionis attenta, fuit in philosophia, mathematicis, medica arte, denique sacrae scripturae intelligentia insignis. Legi versionem a Buxtorfio editam Basileae 1629. 4°.

1) Ibidem pag. 19. Loquentes conati fuere philosophiam accomodare ad religionem, confundarunt plerumque imaginationem cum intellectu, volebant demonstrare novitatem mundi ex philosophia, quod Maimonides negat fieri posse. Vgl. pag. 44 (Nachschrift). Praeclare distinguit Maimonides inter intellectionem et imaginationem docetque non hanc sed illam de possibilate judicare.

2) Ibidem pag. 12—16. Zu den Propositionen 7. 11. 12 werden die Erläuterungen und Einwände des Maimonides nicht excerpirt.

3) More I cap. 51.

4) Munk, Guide I S. 186 not.

tensionis [1]). Später von Foucher de Careil auf die urkundlich bezeugte Bekanntschaft Leibnizens mit dem maimonidischen Führer aufmerksam gemacht, hielt es Munk nicht für ausgeschlossen, daß Leibniz durch diese in seine Auszüge allerdings nicht mit aufgenommene Stelle aus dem Führer die Anregung zu seiner Begriffsbestimmung der Monade empfangen habe [2]). Gegen diese Vermutung ließe sich der Einwand erheben, daß die Grundzüge der Monadenlehre von Leibniz bereits in der Zeit von 1694—1698 aufgestellt worden seien [3]), während die Auszüge aus dem Führer nach der Annahme Foucher de Careil's erst in die Zeit von 1700—1710 fallen sollen. Allein abgesehen davon, daß Leibniz ja auch schon früher einmal den Führer des Maimonides gelesen haben kann, findet sich der oben angeführte Satz in einem vom 21. Juli 1707 datirten und an den Pater Des Bosses gerichteten Briefe und könnte demnach sehr wohl eine spätere, durch die Lektüre des Maimonides beeinflußte Formulirung des Monadenbegriffs darstellen. Auch in einem kleinen aus dem Jahre 1676 stammenden Dialog: Pacidius Philalethes seu prima de motu philosophia will Foucher de Careil eine Beeinflussung durch die aus dem Führer des Maimonides geschöpfte Kenntnis der Lehre der Mutakallimun entdeckt haben [4]). Es ist dort nämlich von den die Bewegung beständig unterbrechenden Ruhepausen die Rede, welche Annahme von Pacidius allerdings widerlegt wird, und dann wird in diesem Dialog die Lehre von der fortgesetzten und beständig sich erneuernden Schöpfung der Accidentien dargelegt. Beides wird in dem Bericht des Maimonides als Lehre der Mutakallimun angeführt [5]). Trotzdem glaube ich in beiden Punkten die Annahme einer Beeinflussung durch den Bericht des Maimonides ablehnen zu müssen. Die Lehre von der beständig sich erneuernden Schöpfung wird nämlich von Leibniz, der sie übrigens, im Sinne ihrer Urheber aufgefaßt, bestreitet, in der Theodicée ausdrücklich

1) God. Guil. Leibnitii Opera philosophica (ed. J. E. Erdmann, Berlin 1840), pag. 442.

2) Guide II Additions ed rectifications S. 377.

3) Vgl. L. Stein, Leibniz und Spinoza (Berlin 1890) S. 111—219.

4) Foucher S. 39 ff.

5) More I cap. 73 (Guide I S. 382—389).

auf Bayle, die Cartesianer und den Theosophen Valentin Weigel zurückgeführt, und daran wird von ihm die Bemerkung geknüpft, daß diese Lehre zu der Konsequenz führe, die Zeit in einzelne Momente aufzulösen [1]). Dagegen ist Foucher de Careil eine Stelle in der Theodicee entgangen, an der Leibniz den Maimonides nicht nur benutzt, sondern ausdrücklich und mit besonderer Auszeichnung nennt. In der Polemik gegen die Ansicht Bayles, daß das Übel in der Welt das Gute überwiege, war er zuletzt auf die Ausführungen gekommen, mit denen Bayle diese Ansicht durch die in der Menschenwelt sich darbietenden Erscheinungen zu begründen sucht. Zur Widerlegung dieser Ansicht beruft Leibniz sich auf Maimonides, der diese Frage vortrefflich behandelt und den Irrtum, den die Anhänger dieser Ansicht begehen, darauf zurückgeführt habe, daß sie sich einbilden, die Natur sei nur für sie geschaffen, und Alles für Nichts rechnen, was sich nicht auf ihre Person beziehe. Daher zögen sie, wenn sich irgendetwas ereignet, was nicht nach ihrem Geschmacke ist, den Schluß, daß es um das Universum überhaupt schlecht bestellt sei [2]). Gegen dieses Argument habe Bayle den Einwand erhoben, daß es sein Ziel verfehle, da es sich ja um die Frage handelt, ob das Übel bei den Menschen das Gute überwiege. Dieser Einwand aber sei unzutreffend, denn Maimonides will eben die allgemeine Frage über das Übel im Universum erörtern, wie dies offenbar auch der von ihm bekämpfte Gegner getan hat. Da sich nun dieser auf

---

1) Opera philosophica (ed. Erdmann) pag. 614—615.

2) Theodicée III Nr. 262 (ed. Erdmann) pag. 582. Mais quand même il seroit echu plus de mal que de bien au Genre-humain, il suffit par rapport a Dieu, qu'il y a incomparablement plus de bien que de mal dans l'Univers. Le Rabbin Maimonide (dont on ne reconnoît pas assez le mérite, en disant qu'il est le premier des Rabbins qui ait cessé de dire des sottises (das bezieht sich auf die oben S. 223 Anmerk. 4 erwähnte Außerung Scaligers) a aussi fort bien jugé de cette question de la prévalence du bien sur le mal dans le monde. Voici ce qu'il dit dans son Doctor perplexorum p. 3 cap. 12). Auf die französische Übersetzung der Stelle, welche die Ansicht der Anhänger jener pessimistischen Lehre und besonders des Alrasi wiedergiebt, folgt dann weiter: Maimonide ajoute, que la cause de leur erreur extravagante est, qu'ils s'imaginent que la Nature n'a éte faite que pour eux, et qu'ils comptent pour rien ce qui est distinct de leur personne; d'ou ils inférent que quand il arrive quelque chose contre leur gré, tout va mal dans l'Univers.

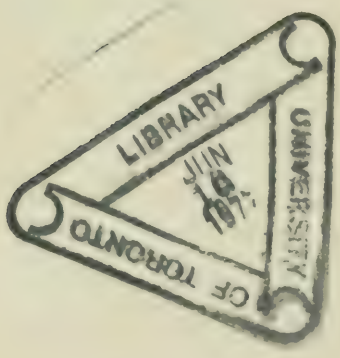
die in der Menschenwelt vorhandenen Übel berufen hat, als ob Alles um des Menschen willen geschaffen sei, bemerkt Maimonides mit Recht, daß in Anbetracht der Kleinheit des Menschen im Vergleich mit dem Universum, selbst wenn beim Menschen das Übel überwöge, dies noch immer nicht bei den Engeln, den Himmelskörpern, den Elementen, den unbeseelten Wesen und den verschiedenen Tiergattungen der Fall zu sein brauche [1]).

1) Ibidem Nr. 263. M. Bayle dit, que cette remarque de Maimonide ne va point au but, parce que la question est, si parmi les hommes le mal surpasse le bien. Mais considérant les paroles du Rabbin, je trouve que la question, qu'il forme, est générale, et qu'il a voulu réfuter ceux qui la décident par une raison particulière, tirée des maux du Genre-humain, comme si tout étoit fait pour l'homme: et il y a d'apparence que l'Auteur qu'il réfute a aussi parlé du bien et du mal en général. Maimonide a raison de dire, que si l'on considéroit la petitesse de l'homme par rapport a l'Univers, on comprendroit avec évidence, que la supériorité du mal, quand il se trouveroit parmi les hommes, ne doit pas avoir lieu pour cela parmi les Anges, ni parmi les corps célestes, ni parmi les élémens et les mixtes inanimés, ni parmi plusieurs espèces d'animaux. Ich habe diese Polemik gegen Maimonides in Bayle's Reponse aux Questions d'un Provincial, mit der Leibniz sich in diesem Teil der Theodicée beständig auseinandersetzt, vergeblich gesucht und auch in anderen Schriften Bayle's nicht auffinden können. Dagegen bespricht Bayle dieses Argument, daß das Schicksal des Menschen für die Frage nach dem Überwiegen des Übels nicht maßgebend sei, weil der Mensch nicht den Endzweck der Schöpfung bilde, in einer gegen den anglikanischen Bischof King gerichteten Polemik Reponse (ed. Rotterdam 1700) II S. 97 ff. Erwähnt habe ich Maimonides bei Bayle an zwei Stellen gefunden. Reponse III pag. 797. Le Rabin Maimonides a été sans doute le plus habile écrivain de sa nation. Il étoit bon Philosophe, et s'appliquoit extremement à éclaircir les difficultés les plus embrouillées: il avoit pour cela des dons éminens. Voulez-vous que je vous dise de qu'elle manière il trait la question de la liberté? Il se déclare hautement pour le franc arbitre: il l'établit sur les preuves les plus fortes, car il remarque, que la fatal destinée rendroit inutiles les loix, les promesses, les menaces, les exhortations, qu'elle imprimeroit une note d'injustice aux châtiment, qu'elle feroit Dieu auteur du peché etc. Il triomphe pendant qu'il emploie ces raisons, mais quand il s'agit de réfuter celles du parti contraire, la chance tourne, et il rend enfin les armes, puis que c'est les rendre que d'avouir, comme il a du le faire, que l'accord de la liberté de l'homme avec la préscience de Dieu nous est aussi incomprehensible que l'essense même de Dieu. Qui empêchera ses adversaires de lui opposer une semblable reponse quand ils se verront pressez par ses objections? Que diroient alors les spectateurs du combat? ne diroient-ils point, vous voila a deux de jeu? In den Randnoten beruft sich Bayle auf den More und auf הלכות תשובה (Voyez son traité de poenitentia cap. 5 et 6 et les notes de Mr. Clavering pag. 148 et seq. à l'édition d'Oxford 1705). Die zweite Stelle findet sich in Bayle's Dictionaire historique et critique (Rotterdam 1720) T. IV pag. 3000. Sie lautet: Le Rabin Maimonides me paroît trop délicat, lors qu'il rejette toutes les cinq preuves de

Wir schließen hiermit, an der Pforte des achtzehnten Jahrhunderts angelangt, in dem der Entwicklung der Philosophie durch das Auftreten Immanuel Kant's ganz neue Bahnen erschlossen wurden, unsere Darstellung, aus der der Leser die Überzeugung gewonnen haben wird, daß der Führer des Maimonides, das Grundwerk der jüdischen Religionsphilosophie des Mittelalters, auch auf das Geistesleben des christlichen Abendlandes einen in seiner Bedeutung nicht zu unterschätzenden Einfluß ausgeübt habe.

---

l'unite de Dieu emploiees par les Philosophes de la Secte des Parlans, et lors qu'il loue celui d'entr'eux qui, se trouvant embarasse de la faiblesse de ces preuves, avoit dit qu'on ne conessoit l'unite de Dieu, ou qu'on ne pouvoit la prouver que par la Révelation soutenue de la Tradition (Maimonides in More Nevochim Pars I cap. 75 pag. 175). Die folgenden Ausführungen Bayle's bieten kein weiteres Interesse dar.



Buchhandlung Gustav Fock, G. m. b. H., Leipzig.

In unserem Kommissions-Verlag wird erscheinen:

Grundriss der Gesamtwissenschaft des Judentums.

Herausgegeben von der

Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums.

Der „Grundriss der Gesamtwissenschaft des Judentums" ist dazu bestimmt, in streng wissenschaftlich begründeten, aber zugleich volkstümlich gehaltenen Werken einem weiteren Leserkreis einen Vollbegriff von dem augenblicklichen Stande aller derjenigen wissenschaftlichen Disziplinen zu geben, die sich mit der Religion, der Geschichte, der Literatur, der heiligen Sprache der Philosophie, dem Kultus des israelitischen Stammes- und Glaubensbekenntnisses befassen. Er soll auf diese Weise der gebildeten Welt ein zutreffendes und vollständiges Bild des Judentums in Vergangenheit und Gegenwart, in seinem Wesen und seinen Zielen, sowie in seinem Stande innerhalb der menschlichen Kultur und Geistesentwicklung geben. Die bedeutendsten jüdischen Gelehrten, soweit solche aus deutscher Bildung hervorgegangen sind, haben ihre Teilnahme an diesem Werke zugesagt. Dessen erster Band ist bereits erschienen und wir hoffen das Ganze bis zum Ende des Jahres 1910 zum Abschluß zu bringen. Vorgesehen sind 36 Werke, die ungefähr 44 bis 46 Bände umfassen werden; jeder Band soll zwischen 20 und 40 Bogen stark sein. Die in dieser Sammlung erscheinenden, nachstehend angeführten Bände sind einzeln käuflich, doch nehmen wir auch Subskriptionsbestellungen auf die ganze Sammlung entgegen.

A. Sprachwissenschaft.

1. *Hebräische Sprachlehre, Prof. Dr. M. L. Margolis, z. Z. Berlin.*
2. *Aramäische Sprachlehre, Professor Dr. S. Landauer, Strassburg i. E.*
3. *Geschichte d. hebräischen Sprachwissenschaft, Prof. Dr. Bacher, Budapest.*

B. Geschichtliche und literargeschichtliche Fächer.

I. Biblische Zeit.

1. *Allgemeine Einleitung in die Bibel, Prof. Dr. Blau, Budapest.*
2. *Biblische Archäologie, Dr. P. Rieger, Hamburg.*
3. *Geschichte des jüdischen Volkes bis zum babylonischen Exil, Rabb. Dr. Jacob, Dortmund*
4. *Jüdisch-hellenistische Literatur (einschl. Apokryphen und Pseudepigraphen), Professor Dr. L. Cohn, Breslau.*
5. *Geschichte der Bibelexegese, Rabb. Dr. Eppenstein, Briesen.*

II. Talmudische Zeit.

1. *Einleitung in den Talmud, Dozent Dr. Baneth, Berlin.*
2. *Talmudische Archäologie, Dr. S. Krauss, Budapest.*
3. *Geschichte des jüdischen Volkes vom babylonischen Exil bis zum Abschluss des Talmuds, Rabb. Dr. Vogelstein, Königsberg i. Pr.*
4. *Geschichte der talmudischen Literatur: a) Geschichte der Halacha, Prof. Dr. Schwarz, Wien; b) Geschichte der Haggada, Rabb. Dr. Bloch, Posen.*

III. Nachtalmudische Zeit.

1. *Geschichte des jüdischen Volkes vom Abschluss des Talmuds bis zur Aufklärungszeit, Dozent Dr. Brann, Breslau.*
2. *Neueste Zeit, Professor Dr. Philippson, Berlin.*
3. *Wirtschaftsgeschichte der Juden in Mittelalter u. Neuzeit, Privatdoz. Dr. G. Caro, Zürich.*
4. *Geschichte der Literatur: a) der rabbinischen, Prof. Dr. Ginzberg, New-York; b) der religionsphilosophischen, Dr. J. Guttmann, Breslau; c) allgemeine jüdische Literaturgeschichte, Dr. G. Karpeles (in Verbindung mit anderen).*

IV. Geschichtliche Hilfswissenschaften.

1. *Geographie von Palästina, Rabb. Dr. Krengel, Böhm. Leipa.*
2. *Chronologie, Dr. M. Grunwald, Wien.*
3. *Quellenkunde zur jüdischen Geschichte, Bibliothekar Dr. M. Stern, Berlin.*
4. *Epigraphik und Numismatik, Dozent Dr. Chayes, Florenz.*

C. Systematische Fächer.

1. *Systematische Theologie, Dr. K. Kohler, President of the Hebrew Union College, Cincinnati.*
2. *Apologetik, Rabb. Dr. Güdemann, Wien.*
3. *Ethik und Religionsphilosophie, Geheimrat Prof. Dr. H. Cohen, Marburg.*
4. *Zeremonialgesetz des Judentums, Kirchenrat Dr. Kroner, Stuttgart.*
5. *Religionsgeschichte, Rabb. Dr. Bäck, Oppeln.*
6. *Geschichte der jüdischen Sekten, Dr. Poznanski, Warschau.*
7. *Vergleichende Religionswissenschaft: a) Judentum und Christentum (Verf. noch unbestimmt); b) Judentum und Islam, Professor Dr. Goldziher, Budapest.*

D. Praktische Fächer.

1. *Praktische Theologie, Rabb. Dr. Vogelstein, Stettin.*
2. *Homiletik, Prediger Dr. Moritz Levin, Berlin.*
3. *Pädagogik, Rabb. Dr. Hochfeld, Düsseldorf.*
4. *Geschichte des Synagogenkultus, Dozent Dr. J. Elbogen, Berlin.*

E. Mosaisches und talmudisches Recht.

Dr. M. W. Rapaport, Stryj.

Leipzig. **Buchhandlung Gustav Fock, G. m. b. H.**

Druck von August Pries in Leipzig.

PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY

B
759
M34G8

Guttmann, Jacob
Der Einfluss der Maimonidischen Philosophie auf das christliche Abendland

UTL AT DOWNSVIEW
D RANGE BAY SHLF POS ITEM C
39 13 04 19 10 002 9